

CSEJTEI DEZSŐ – JUHÁSZ ANIKÓ

Martin Heidegger gondolkodása mint egy lehetséges tájfilozófia alapja*

Létezik-e a *tájfilozófia* szempontjából valamilyen továbblépés ahhoz képest, amit Simmel, Ritter és Weber ezen a téren elért? Úgy gondoljuk, igen, és ebben a vonatkozásban – a spanyol gondolkodók, Unamuno és Ortega y Gasset mellett, akik nagyon sokat foglalkoztak a tájproblematikával – elsősorban Martin Heidegger jön számításba. Még akkor is, ha vele kapcsolatban már előjáróban jelezni kell egy fontos tény: azt tudniillik, hogy Heidegger nem írt tájfilozófiát, részletekbe menően nem foglalkozott a táj filozófiai problémáival.¹ Ez annál is inkább sajnálatos, mert olyan gondolkodóról van szó, akinek egész filozófiai hozzáállása, *éthosza* azt sugallja, hogy ő az, aki igazán arra „termett”, hogy tájfilozófiát írjon. Életművében ugyanakkor – akárcsak annak a mozaikpadlónak az esetében, ahol a hiányzó darabka alakját pontosan körülírja a többi – viszonylag jól behatárolható, hogy voltaképp hol is helyezkedne el a táj filozófiája – ha azt Heidegger megírta volna. De nem tette meg. A következőkben mi sem arra vállalkozunk, hogy ezt pótlólag megírjuk helyette, legfeljebb arra teszünk kísérletet, hogy egy majdan megírandó, lehetséges tájfilozófia néhány összetevőjét

* Részlet a szerzők monográfiájából, amely *Filozófiai elmélkedések a tájról* címmel 2012-ben jelent meg (Attraktor Kiadó, Máriabesnyő). Jelen kutatási eredmények megjelenését „Az SZTE Kutatóegyetemi Kiválósági Központ tudásbázisának kiszélesítése és hosszú távú szakmai fenntarthatóságának megalapozása a kiváló tudományos utánpótlás biztosításával” című, TAMOP-4.2.2/B-10/1-2010-0012 azonosítószámú projekt támogatja. A projekt az Európai Unió támogatásával, az Európai Szociális Alap társfinanszírozásával valósul meg.

¹ Maga a „táj” terminus igen ritkán fordul elő az életműben, s akkor is meglehetősen pejoratív értelemben. Így például a *Beiträge zur Philosophie. Vom Ereignis* című kötetben mintegy a természet degradálódásának végső stádiumaként tűnik elénk: „Mi történik a természettel a technika korában, ha a természettudomány kiemeli azt a létezők közül? A »természet« növekvő – jobban mondva, egyszerűen végiggördülő – elpusztítása. Mi volt a természet hajdanán? Hely az istenek megérkezésének és ott-tartózkodásának pillanatára, midőn – még *phüszisz*-ként – magában a Lét lényegelésében nyugodott.

Azóta először *létezővé* vált, aztán pedig a »kegyelem« ellentettjévé, majd e leértékelés után teljességgel kítették a számító machináció és gazdaság kényszerének.

Végül csak »táj« marad és üdülési alkalmatosság – s még ez is mérhetetlenre szabva és a tömegek számára berendezve. És aztán? Ez a vég?» (Heidegger 1989. 277).

a heideggeri gondolkodás alapjaiból kiindulva, azt gyökerterületnek tekintve, továbbgondoljuk néhány vonatkozásban.

Mint ismeretes, Heidegger munkaprogramjában igen korán felmerült a létkérdés történetének *destrukciója*, ezt a *Lét és időben* ekként fogalmazta meg: „Ha a létkérdés megoldásához annak tulajdon történetét kell áttekinthetővé tennünk, akkor a megkövült tradíció fellazítására és az általa előidézett elfedések megszüntetésére van szükség. Ezt a feladatot [...] *destrukcióként* fogjuk fel” (Heidegger 2001. 39). Ugyanakkor azt is hozzáteszi ehhez, hogy az említett destrukció nem negatív természetű, nem megszüntetni akarja e hagyományt, hanem éppenséggel annak megértő-elsajátító meghaladására törekszik: „A destrukció azonban nem akarja a múltat a semmisségbe temetni. Szándéka *pozitív*” (Heidegger 2001. 39).

Úgy gondoljuk, hogy a léttörténet destrukciójának e modellje, „kettős mozgása” – *mutatis mutandis* – a tájproblematikára is alkalmazható. Vagyis egyrészt szükség van a korábbi kezdemények meghaladására, túllépésére, ám ez nem jelentheti azok megsemmisítését, eliminálását.

Hogyan vonatkoztatható mindez a táj témájára? A modern tájproblematika – megítélésünk szerint – ott futott tévútra, amikor – az újkor hajnalától kezdve – a tájat átutalták a *művészi-esztétikai* látásmód hatáskörébe; ebben a korabeli tudományosság (a filozófia megalapozó formájában, gondoljunk Descartes-ra) éppúgy kivette részét, mint ahogy a kor képzőművészete is szinte önként vállalta magára. Ha viszont a művészetet – főképp a tájproblematika szempontjából – nem úgy tekintjük, mint olyan refúgiumot, amelyben a táj mintegy meghúzhatja magát, s melynek mindenkori határait a tudomány jelöli ki, hanem – Heidegger nyomán – elsődleges *létfeltáró* eseménynek, akkor a táj ebben helyet foglaló státusza is gyökeres változáson megy keresztül. Ha a tájra nem a „szép”, hanem az – *alétheuein* értelmében vett – „*igaz*” terminusaiban gondolunk, akkor annak egészen más szerep jut. Márpedig Heidegger megítélése szerint a művészet az újkor során épp ezzel ellentétes utat futott be, amennyiben lemondott létfeltáró szerepéről, és az esztétikaiba „húzódott vissza”. A *világkép kora* című tanulmányában ennek az alábbi módon adott hangot: „Az újkornak egy harmadik, éppily lényeges jelensége rejlik abban a folyamatban, melyben a *művészet az esztétika látókörébe kerül*. Ez azt jelenti: a műalkotás *az élmény tárgyává* válik, s ennek köszönhetően számít a művészet az emberi élet *kifejezésének*” (Heidegger 2006. 70. Kiemelések tőlünk – Cs. D. és J. A.).

Heideggernek ezek a sorai igen figyelemreméltóak. Nemcsak azért, mert arra a mozgásra utalnak, amelynek során a művészetet az esztétika fokozatosan „magába szívja” – meglehetősen viszonylagos győzelem ez persze, hiszen egy olyan művészet kerül az esztétika birtokába, melyet, ontológiai szempontból, a tudomány már korábban kivéreztetett, amennyiben elragadta attól saját(os) létfeltáró funkcióját –, hanem azért is, mert szinte kendőzetlenül jelennek meg

bennük azok a terminusok, melyeknek *tájfeltáró* vizsgálódásai során Alexander von Humboldt *hermeneutikai* jelentőséget tulajdonított. Ha Heidegger kijelentését tájfilozófiai szempontból próbáljuk meg értelmezni, akkor odajutunk, hogy az a nyitás a táj hermeneutikuma felé, melynek nyomai Humboldt fejtegetéseiben egyértelműen kimutathatók, most – a művészet hanyatlásának heideggeri taglalása során – már olyan kontextusba kerül, amely nem csupán elvitatja annak jelentőségét, hanem egyenesen károsnak tartja azt. A két elképzelést – a művészet hanyatlására vonatkozó heideggeri álláspontot, illetve a táj hermeneutikumát felvető humboldti nézetet – egymáshoz viszonyítva azt mondhatjuk tehát, hogy Heidegger minden bizonnyal azért utasítaná vissza a nevezett humboldti gondolatkezdeményeket, mert *a táj hermeneutikuma* voltaképpen egy már korábban „esztétizált” – és ennyiben elszegényített, stilizált – művészet terrénúrára szorult vissza. Ugyanakkor abból, hogy Heidegger nem fogadná el ezeket az „esztétizált” művészetre vonatkozó hermeneutikai kategorémákat, egyáltalán nem következik az, hogy – heideggeri alapon – a tájnak ne lehetne hermeneutikai jelentőséget tulajdonítani; a feladat épp annak biztosításában állna, hogy ez a táj-hermeneutika ne tapadjon meg a pusztá „tetszés” esztétikai világában, hanem az *a lét értelmére* kérdező *univerzális* hermeneutika fontos tartományává váljon.

Heidegger gondolatait parafrázálva tehát ott tartunk, hogy a táj voltaképp *ketős megszabadításra* szorul: egyrészt ki kellene szabadítani a *művészet* fogságából, ahová valamikor az újkor kezdetén a tudomány sorolta, másrészt pedig abból a még szűkebb fogságból is meg kellene szabadítani, melybe a művészet *esztétizálódása* során került. Csak ha ezeket a „programpontokat” szem előtt tartjuk, csakis akkor tudjuk felmérni például ama simmeli mondás teljes horderejét is, mely a táj és a művészet viszonyáról, a művészetnek a táj-értelem befogadásában játszott szerepéről szól. E szerint ugyanis oly módon „tehetünk szert legalább közelítő értékekre, ha a tájat *a festői műalkotás formájában* vesszük szemügyre” (Simmel 1990. 102. Kiemelés tőlünk – Cs. D. és J. A.). Nos, a heideggeri kiindulópontból nézve pontosan *annak* a művészeti megközelítésnek a felmondásáról lenne szó, melyet Simmel ebben a kitételben proponál. Ugyanakkor ez az elutasítás nem jelenti másfelől azt, hogy heideggeri alapról a tájtól minden művészi-esztétikai kvalitást meg kellene vonni. Hanem épp annak megteremtése lenne a feladat, hogy ezen esztétikai kvalitásokat egy *ontológiai* alapvetés keretében mutassuk fel.

A heideggeri pozíció felől Simmel tájfilozófiai megközelítésének voltaképpen három összetevője kérdőjelezhető meg (azért tekintjük Simmel gondolatait kiindulópontnak, mert a tájra vonatkozó „hagyományos” elképzelések mégis csak az ő esszéjében fogalmazódnak meg a legeggyértelműbben), nála a táj *esztétikai, szubjektív*, illetve *szemléleti* megalapozottságú felfogása körvonalazódik. Az esztétikai megközelítésmód problémájáról az imént röviden már esett szó; figyelmünket most a másik két elem felé fordítjuk. S továbbra is hangsúlyozzuk, hogy az alábbiakban *nem* a heideggeri gondolkodás némely kérdésének belső

interpretációjáról lesz szó, hanem inkább arról, hogy az ő gondolatanyagát miként lehetne felhasználni, *mozgósítani* egy lehetőség szerint hiteles tájfilozófia megalkotása során.

A táj korábbi, elsősorban *szubjektív* és *szemléleti* megalapozottságú felfogásával *szemben* két tételt kívánunk megfogalmazni:

1. *Nem alkotói* vagyunk a tájnak, hanem annak *feltárói*;
2. ha pedig *mégis* alkotói vagyunk, akkor ezt a *poiészis* értelmében tesszük.

1. NEM ALKOTÓI VAGYUNK A TÁJNAK, HANEM ANNAK FELTÁRÓI

Nézzük először az első tételt. Simmelnél már akkor, amikor a táj esztétikai jellegét bontja ki, erősen hangsúlyozódik az a szubjektív kiindulópont, melyről most szó van, mégpedig abban a vonatkozásban, hogy a tájat voltaképp *mi hozzuk létre*, mi alkotjuk meg. Ez a gondolat már az esszé legelején megjelenik, amikor kijelenti, hogy „a táj nem azonos valamely földdarabbal, amelyen mindenféle dolog terül el, s melyeket közvetlenül szemlélünk. Megpróbálom néhány előfeltétele és formája alapján értelmezni azt a sajátosan *szellemi* folyamatot, amely mindezekből *tájat teremt*” (Simmel 1990. 99. Kiemelések tőlünk – Cs. D. és J. A.). Erre a kezdő gondolati felütésre rímelt azután az a megállapítása, melyet az esszé vége felé fogalmaz meg. Ezt írja: „táj, állítjuk, akkor jön létre, amikor természeti jelenségeknek a földfelszínen kiterjedt egymásmellettségét sajátos egységgé *fogjuk össze*” (Simmel 1990. 106. Kiemelés tőlünk – Cs. D. és J. A.).

E megközelítéssel szemben mi arra kívánunk hangsúlyt helyezni, hogy mi szolgál *alapjául* e szubjektív tájkonstitúciónak. Vagyis fel kell tennünk a kérdést, hogy abban az „előzetes állagban”, amiből majd táj „lesz”, lappang-e valami, ami már akkor valamilyen előzetes tájjá, „*proto-tájjá*” teszi, amikor *még nem* ment vége a szóban forgó tájkonstitúció. Vagy csupán szubjektív megítélés – vagy épp szeszély – kérdése lenne, hogy valamit történetesen tájnak nevezünk, mást pedig nem? Vajon nem fog-e bennünket körül a táj *már akkor* is, amikor egyáltalán nem tűnik fel olyanként a szemléleti mezőnkben?

S akkor, amikor Simmel a szubjektum által „megszervezett” tájjal az előzetes, „szervezetlen” természetet állítja szembe, vajon nem dezorganizálja túlságosan is azt? „Természeten – mondja – a dolgok végtelen összefüggését értjük, formák szakadatlan születését és megsemmisülését, a történés áramló egységét, amely a tér- és időbeli létezés folyamatosságában fejeződik ki” (Simmel 1990. 99). De vajon elegendő-e ez a meghatározás *arra* a természetre, amelyből majd kiemelkedik a táj, jobban mondva, amelyből *kiemeljük* a tájat?

Vagyis Simmel szubjektív tájkonstitúciójának bírálata során nemcsak magára erre a konstitúciós folyamatra kell rákérdeznünk, hanem az ennek mintegy „alapul szolgáló” látásmódra is, mely a táj „előtti természetet” az említett vonásokkal tünteti ki.

Heideggerhez visszanyúlva és az ő felfogását továbbgondolva azt mondhatjuk, hogy a táj végső elméleti horizontja *létfilozófiai* természetű. Vagyis a táj végső ontológiai „támasza” először is nem a szubjektumban rejlik, másodszor pedig nem a létezők összességeként felfogott természetben, még akkor sem, ha azt „a dolgok végtelen összefüggéseként”, „a történet áramló egységeként” fogjuk fel. A táj, végső horizontját tekintve, abba ágyazódik bele, abban fogan meg, amit *létnek*, mégpedig egy sajátos – és témánkhoz tárgyilag is jobban illő – értelemben vett létnek, *phüszisz*nek nevezünk.

A *phüszisz* kérdésével Heidegger számos írásában foglalkozott; jelen esetben elsősorban ahhoz a megközelítéshez kapcsolódunk, melyet *A metafizika alapfogalmai* című művében fejtett ki. Itt egyebek között a következő megállapítást találjuk: „Most világosabban és az eredetileg elgondolt jelentéshez közelebb kerülve nem annyira növekedésként fordítjuk a *phüszisz*t, hanem inkább »az egészében vett létező önmagát kibontakoztató működésekként«.” Majd nem sokkal később hozzáteszi: „A *phüszisz* ezt az egész működését jelenti, mely magát az embert áthatja, s amit az nem ural, ami azonban áthatja és körülveszi őt” (Heidegger 2004a. 51).

Ezekből az elgondolkodtató sorokból több minden kiemelhető. Először is az, hogy Heidegger értelmezésében a *phüszisz* olyan totalitás – „egészében vett létező” –, mely a szó szoros értelmében véve „mindent” átfog, magába zár. Totális, kompakt mivolta alapján nyelvérzékünk nemigen tud vele valamilyen *ellenfogalmat* szembeszegezni; s valóban, ha a terminust fordításoknak tesszük ki, s egy másik nyelv szavaival kell visszaadni (*natura*, „természet”), akkor ezekbe már sokkal könnyebben beleértünk valamilyen ellentettséget – „kultúra”, „társadalom”, „történelem” stb. A *phüszisz*t viszont – ellentétben mindezen fogalmi hasítékokkal – valamilyen eredendő egység, teljesség jellemzi. (Ennek a gondolatnak ad Heidegger hangot egy másik tanulmányában is, lásd Heidegger 2003. 226–227.)

Másodszor, erre a *phüszisz*re az „önmagát kibontakoztató működés” jellemző; ebben az összefüggésben tehát *élő*, *eleven*, nem azonos a mai fizika kutatási tárgyául szolgáló „élettelen”, „holt” természettel. (Akárhogyan is nézzük, el kell ismernünk, hogy a modern természettudomány *tette* a fizikai univerzumot – sajnos nem csak metaforikus értelemben – „holttá”, „élettelené”, *kiölte* belőle az eredendően beleérezett életelevenséget.) Az eredeti görög felfogás szerint a tűzhányó ugyanúgy „működött”, mint a hajtásokat hozó növény vagy az ivadékokat világra hozó állat.

S az idézett passzusnak még egy vonatkozását kell kiemelnünk: amikor a *phüszisz* „kibontakoztatja önmagát”, nem valamilyen *más*, rajta kívül levő *cél* végett működik, magamagát minden rajta túlmutató teleológiai tételezés nélkül hozza napvilágra.

Harmadszor, az idézett passzus az *embert* is e *phüszisz*től áthatottnak tekinti; vagyis nem „helyezi el” az embert ebben a közegben, mégpedig azért nem,

mert soha nem is vette ki abból. Az, hogy az ember a *phüszisztól* „áthatott”, azt jelenti, hogy áthatja őt annak „működése” – ritmusa, taktusa, lüktetése.

Nos, véleményünk szerint ennek a *phüszisznak* a *küldötte* a táj. Vagyis a táj, *mielőtt még* a szubjektív konstitúció tárgyává válna – s ekként *megszületne* –, pre-natális állapotban, *magzatként* már előzetesen megvan a *phüszis*ben. Ezért a táj bizonyos értelemben már megszületése *előtt* „világra jön”, ugyanakkor várakozó helyzetben van, vár arra, hogy explicite is „világra hozzák”, a táj folyamatosan képződik is ebben az értelemben. Az az egyoldalúság és veszély, mely a tájnak a szubjektivitáshoz rendelésében rejlik, valódi természetét csakis ennek a most érintett összefüggésnek az alapján tárja fel. A korábbiak során a táj-képződés újkori kialakulásának folyamatát tudomány és művészet valamilyen „munkamegosztásának” szellemében értelmezték. S e ponton mutatkozik meg a „munkamegosztás” valódi értelme: a tájnak a szubjektum általi *művészi-esztétikai* konstitúciója. Azzal, hogy a tudomány a tájat beszorította azokba a refúgiumokba, melyeket a maga számára még nem tudott hozzáférhetővé tenni –, vagyis az a konstitúció, melynek, mint láttuk, még Simmel is hódolt, valójában *a táj birtokbavételének, meghódításának másodlagos*, mintegy „gyöngített”, „tompított” formáját jelenti. Ez azt foglalja magában, hogy ebben a „leosztásban”, a felfogás szerint azért és abban a mértékben birtokoljuk a tájat *művészileg-esztétikailag*, mert *még nem* vagyunk képesek arra, hogy *tudományosan* birtokoljuk. Ha viszont a tájat nem a szubjektum, hanem a lét, a *phüszisz* felől gondoljuk el, akkor eleve elesik annak lehetősége, hogy a táj kiszolgáltatott helyzetbe kerüljön – bármilyen magasztos (művészi-esztétikai) formában történjen is ez meg.

Továbbkérdünk: milyen a természete annak a *phüszisznak*, melynek *küldötte* a táj? Itt érdemes újból visszanyúlnunk Heideggerhez, aki ezzel kapcsolatban Hérakleitosz egy híres apophtegáját idézi: „*phüszisz krüpteszhai philei*”, a szokványos fordítás szerint „a természet rejtekezni szeret”. Heidegger átültetésében: „A dolgok működése magától fogva törekszik arra, hogy elrejtőzzön” (Heidegger 2004a. 53). Mit jelent itt az elrejtőzés? Interpretációs lehetőséget maga Heidegger nyújt. Egy későbbi tanulmányában ugyanis óva int a *phüszisz* rejtekezésének szimpla értelmezésétől. Nem lehet egyszerűen úgy értelmezni, mint „felhívást” arra, hogy ezt a rejtekező ellenállást megtörjük, s erőszakkal csikarjuk ki a *phüsziszből* azt, amit „elrejt”. Épp ellenkezőleg, a *phüszisz* azért kedveli az elrejtőzést, mert másfelől nagyon is „megmutatja magát”, hiszen „ön-magát kibontakoztató működés”: „A lét lényege, hogy elrejtőzködik, fölfakad, szárba szökken, kibújik az elrejtetlenbe – *phüszisz*. Csak ami lényege szerint elrejtetlenségébe *fordul* [*entbirgt*], csak aminek lényege szerint elrejtetlenségébe kell fordulnia, szerethet elrejtőzködni. Csak ami elrejtetlenségbe fordulás, lehet elrejtettségbe fordulás. S ezért azután a dolgunk nem is az, hogy a *phüszisz*-nek a *krüpteszhai*-ját legyűrjük, és a *phüszisz*-től elszakítsuk, a feladatunk ennél jóval nehezebb: az, hogy a *krüpteszhai*-t mint a *phüszisz*-hez tartozót, lényegének teljes tisztaságában hagyjuk meg a *phüszisz*-nek.” Majd ezután következik egy, a

létet *phüszisz*-ként értelmező, döntő jelentőségű megállapítás: „a lét az önelrejtő rejtetlenedés [das sich verbergende Entbergen]” (Heidegger 2003. 281).

Ez a kitétel először is nagyon jól megmutatja azt a szemléleti változást, mely Heidegger gondolkodásában a harmincas évek elején következett be (az úgynevezett fordulat, *Kehre* – a léttörténet felé fordulásról van szó). A német gondolkodó ugyanezt az apophtegmatát értelmezi az 1929–1930-as előadásban is, valamint tíz esztendővel később is, 1939-ben. A döntő különbség abban rejlik, hogy a „korábbi” Heidegger még egyértelműen amellett foglal állást, hogy az ember *leküzdje*, „*lebírja*” ezt a rejtekezést: ezt fejezi ki az „igazság” akkor adott értelmezése, épp a *phüszisz* kapcsán: „Az igazságban a létezőt *kiragadják* az elrejtettségéből. Az igazságot a görögök *szákmányként* értik, olyasmiként, amit *ki kell ragadni* az elrejtettségéből egy olyan összeütközésben [Auseinandersetzung], melyben épp a *phüszisz* törekszik arra, hogy elrejtőzzék.” S ugyanebben az értelemben magyarázza a *logosz* terminusát is, amikor kijelenti, hogy „a *legein*, a »kifejezésre juttatás« *ellenfogalma a krüptein*, a rejtve és az elrejtettségben tartás” (Heidegger 2004a. 55. Kiemelések tőlünk – Cs. D. és J. A.). Látható, hogy a *phüszisz*nek ezt az egyoldalú „kiragadottságát” tíz esztendővel később már sokkal árnyaltabban, a feltárás és a meghagyás sajátos dinamikus egyensúlyában elemzi.

Ennél azonban fontosabb, hogy milyen következménye van mindennek a tájra nézve. Azt már láttuk, hogy a táj a lét (*phüszisz*) *küldöttének* tekinthető; ez a „küldött” mivolt azonban további árnyalásra, értelmezésre szorul. A táj *mint a lét küldötte* nem egykönnyen tárja fel magát. Ez benne rejlik abban, hogy már az is, amiből ered – a *phüszisz* –, „rejtekezni szeret”. A táj osztozik a *phüszisz*nek ebben az alapvonásában. Szokványos értelemben a táj egyszerűen feltáruul előttünk, megmutatja magát, hiszen a „szemünk előtt van”, s csak kellő pillantást kell vetni rá, hogy megnyíljon előttünk. Heidegger alapján viszont azt kell gondolnunk, hogy a táj olyan „küldött”, amely természeténél fogva *visszahúzódik*; bár „ott van előttünk”, valójában azonban még sincs „ott”, hanem „őrzi önmagát”. Azt jelentené ez vajon, hogy a tájnak „titka van”? Aligha. A titokhoz ugyanis már szubjektivitás tapad, ha másként nem, a titok „megfejtésének”, „feltárásának” *akarásában*. A táj azonban már *azelőtt* visszahúzódik, hogy „titokzatossá válna”; másfelől még *azután* is rejtett marad, hogy – mint „titokról” – esetleg már „lerántották róla a leplet”. Attól, hogy a szubjektum úgy véli, hogy – egy különösen sikerült rátekintés, odapillantás formájában – megalkotta magának a tájat, talán csak a táj *képét* mondhatja magáénak, annak *mögöttes lényegét* azonban nem. A tájnak ezzel a különös, fugitív természetével majd Unamuno és Ortega esszéiben is találkozunk.

Ugyanakkor abból, hogy a táj – nemtőjével, a *phüszisz*-szel együtt – „rejtekezni szeret”, nem következik az, hogy ne mutatná meg magát. Tökéletes, hermetikus elzárkózás esetén ugyanis sohasem alakulna *látvánnyá*, hanem mindig is megragadna a pusztá, külsőleges – ennélfogva hamis – „*látottság*” szintjén. Másfelől az, hogy a táj – „rejtőzködése” ellenére – megmutatja magát, nem azt jelen-

ti, hogy – mintegy kiszolgáltatva magát – átadja magát annak, hogy a szubjektum *láss*a, hanem inkább *hagyja, engedi magát láttatni; felajánlkozik*, de nem szolgáltatja ki magát. Heidegger alapintencióit továbbgondolva azt mondhatnánk, hogy a táj látása mindig *látva látás*, jobban mondva, a táj *hagyja, engedi*, hogy *látva legyen*. A látásnak ezzel a sajátos természetével Heidegger több írásában is foglalkozott; így például *A világkép kora* című tanulmányában is ezt fejtegeti általánosan, a létező mint olyan természete kapcsán, ám gondolatai a táj látására, látottságára is alkalmazhatók: „A létező nem azáltal létezik, hogy előbb az ember szemléli a szubjektív érzékelés módján vett előállítás értelmében. Sokkal inkább az ember az, *akire a létező rátekint*, aki *a megnyíló jelenlétéhez odajárul*” (Heidegger 2006. 83. Kiemelések tőlünk – Cs. D. és J. A.). Ugyanerre a kettősségre hívja fel a figyelmet – Heidegger Parmenidész-értelmezései kapcsán – Richard Rojcewicz is, aki az alábbiakat írja:

Heidegger a látás kétféle formáját ismeri el; az egyik mindnyájunk számára ismerős, ez a megragadó pillantás, valaminek a fürkészése vagy szemrevételezése. Heidegger számára azonban ez a fajta pillantás a látásnak egy eredendőbb fajtáján alapul, ami nem foglalja magában a nézést, hanem szinte annak ellentétével egyenlő: megmutatni magát, előlépni a fénybe, felajánlani magát, *hogy látva legyen*. Heidegger ebben a sajátos értelemben beszél „a Lét látásáról” (Rojcewicz 2006. 50).

Végezetül – szintén a Parmenidész-előadás kapcsán – Michael M. Zimmerman is hasonló következtetésre jut:

A *thea*, látás, egyáltalán nem „nézést” jelent a meg-jelenítő látás értelmében, melynek révén az ego-szubjektum a tárgy felé irányul és megragadja azt. Valójában, helyesen érteve, az emberi létezést „ragadja meg” a létezők léte úgy, hogy ezek felmutatják magukat és így „vannak”. Nem mi találkozunk a dolgokkal; inkább *a dolgok találkoznak velünk* (Zimmerman 1990. 98. A szóban forgó Heidegger-passzust lásd Heidegger 1992. 152. skk.).

Mindezek a meglátások a táj feltárulkozására is tökéletesen vonatkoztathatók. Mi valójában csak azért látjuk a tájat, mert a táj ezt megelőzően már „láttatta magát”, hagyta magát meglátni. Vagyis a szempillantás seprője azért képes pásztázni a tájat, mert ezt megelőzően már megtörtént a megnyílás. Meglehet, ez az elsődleges tapasztalat lappang azokban a szokványossá vált kifejezésekben, amikor azt mondjuk, hogy az embert „megragadja”, „*rabul ejti*” valamely táj látványja.

Nos, az eddig kifejtettek mind azt célozzák, hogy a *phüszisz* sarjadékaként előlépő táj nem állítható bele egy olyan *uralmi* viszonyba, melyben a szubjektum – a táj „megteremtésének” aktusától kezdve – a diktáló pozíciójába kerül, maga a táj pedig alárendelt, gyakorlatilag szolgai szerepet kap. Márpedig a modernitás

korában a tájnak ez a szerep jutott osztályrészül. Ebben a megközelítésben azonban csak annak a metafizikai hagyománynak a továbbélése figyelhető meg, melynek értelmében „lenni” annyit tesz, mint *előállítva lenni*. Ezért nevezi Michael M. Zimmerman munkájának bevezetésében a nyugati metafizikát *produktív metafizikának*, melyben a „lenni” fokozatosan a „nyersanyagnak lenni” alakját öltötte magára, s ekként degradálódott (Zimmerman 1990. xiv–xv). Márpedig, ha a tájat egyértelműen a szubjektum – akárha művészi – produktumának tekintjük csupán, akkor óhatatlanul a „produktív metafizika” termékévé, áldozatává tesszük.

Zimmerman könyvében átfogó parafrázisát adja a heideggeri phüszisz fogalmának. Értelmezése szerint Heidegger a *phüsziszt* kettős értelemben interpretálja: mint *ön-felbukkanást* (self-emergence) és mint *megjelenést* (appearing) (Zimmerman 1990. 224). Az előbbi a létezők, élőlények ön-generáló létrejövését jelenti, az utóbbi pedig azt, ahogyan ezek egy adott világon belül előtűnnek. E kettős, *generatív*, illetve *feltáró* funkción belül megítélése szerint Heidegger a második elemnek ad prioritást. A két oldal összekapcsolódását pedig az alábbi módon ábrázolja: „A *phüszisz* létrehozza az embereket – mondhatnánk, ez a *generatív* oldal –, amire azért van szükség, hogy azok feltárják azt, amit a *phüszisz* létrehoz” – ez pedig a *feltáró* funkció. Majd az idézet így folytatódik:

Az élőlényekben működésben levő *phüszisz* viszont ellenáll annak, hogy az emberi létezésen át ható *phüszisz* feltáró dimenziója betolakodjon. Az emberi előállítás [producing] radikálisan függ a *phüszisz* mindkét aspektusától: egyrészt az ön-létrehozó oldaltól, mely a Föld dolgainak felbukkanásában foglaltatik benne, másrészt pedig a feltáró oldaltól, mely a világgal bíró dolgok megjeleni hagyásában foglaltatik benne. A *phüszisz* neve az emberi létezésben *poiészisz*: a feltárultság (a legátfogóbb értelemben vett művészet), ami lehetővé teszi a létrehozást (a minden fajta előállítást) (Zimmerman 1990. 234).

Zimmerman gondolatmenetének követését bizonyos mértékben megnehezíti, hogy korábban nem tárgyaltuk „Föld” és „világ” viszonyának heideggeri dialektikáját; a fő mondanivaló viszont egyértelműen kideríthető. Zimmerman szerint a *phüszisz* lényegét kitevő két oldal egységet képez ugyan, azonban ez az egység konfliktusokkal terhes, ellentmondásos jellegű. Az pedig, hogy Heidegger vajon miért ad a feltáró oldalnak prioritást, akkor világosodik meg, ha ennek emberi vetületét, a *poiésziszt* vesszük szemügyre: ahhoz tudniillik, hogy bármiféle előállítást, létrehozást – „termelést” – folytathassunk, egy előzetes feltárultságra – valóságos *világ-alapításra* – van szükség. Ezt az előzetes világ-alapítást pedig Heidegger szerint a *poiészisz* egyik ága, a művészet teremti meg; ekként válik alapjává és feltételévé a *poiészisz* másik ágának, a kézművességnek.

A passzus talán legfontosabb eleme *phüszisz* és *poiészisz* benső összekapcsolása. S valóban, Heidegger számos írásában megtalálható ez a párosítás, például a technikáról szóló híres előadásában is:

A *phüszisz* is, a magától kibomló és megalkotó létrehozás, az is *poiészisz*. Sőt, a *phüszisz* a legmagasabb értelemben vett *poiészisz*. Mert a *phüszisz*ben jelenlétben magában (*en heautó*) van a megalkotó létrehozás kifejlése, mint például a bimbó kifejlése. Ezzel szemben a kézműves és a művész által és a művészileg létrehozott dolgok, például az ezüstcsésze létrejövésének kifejlése nem önmagában, hanem valami másban (*en alló*) van, a kézművesben és a művészen (Heidegger 2004. 115).

Mindeme gondolatoknak komoly tájfilozófiai hozadékuk van. Kissé visszanyúlva a *phüszisz* kettős – generatív, illetve feltáró – funkciójához, azt mondhatjuk, hogy épp ez a kettős viszony, amit nyugodtan lehetne *lét-reflexív* viszonyoknak nevezni – hogy tudniillik egyik oldalon a *phüszisz* létrehozza, *generálja* az embereket, akik, a másik oldalon, *feltárják* azt, amit a *phüszisz* önmagában véve létrehoz, *generál* –, a tájproblémára alkalmazva szemünk elé tárja annak igazi természetét: hogy tudniillik a tájat *nem az ember teremti, nem ő hozza létre* – ennél fogva az *nem szubjektív termék* –, hanem, a feltárás révén, legfeljebb *önmagához segíti*, explicitté – s ezáltal explikációra alkalmassá – teszi. Ebben mintegy megerősítést nyer az a korábbi megállapítás, hogy a táj elsődlegesen nem a szubjektum kreálmánya, hanem a lét küldötte, eredendően a felől értelmeződik.

A passzusok másik tanulsága ugyanakkor az, hogy bár a *phüszisz* *generatív* oldala létszerű elsődlegességgel bír a táj megszületésében, ez az oldal mintegy ellentétébe fordul azáltal, hogy idővel a *feltáró* oldal kap prioritást, amiben kétségtelenül benne rejlik az a mozzanat, hogy az ember maga is hozzájárul a táj létrejöttéhez. Azonban minden azon múlik, hogy ezt a „feltárást” helyesen értjük-e. Nem az ember tárja fel a tájat, hanem a *phüszisz* – az ember *közre-működése* révén – a tájban tárja fel önmagát. Az ember kétségtelenül bele van vonva ebbe a folyamatba, de nem mint *ön-működő* lény (automaton), hanem úgy mint *közre-működő*, sőt még inkább mint *együtt-működő* lény.

Végül pedig – egy majdan megalkotandó tájfilozófia szempontjából – külön kiemelhető *phüszisz* és *poiészisz* összekapcsolása, ez markánsan jelen van mind Heidegger, mind Zimmerman értelmezésében. A kapcsolódás két szempontból is jelentős. Egyrészt abból a szempontból, hogy már itt – vagyis azon a szinten, amikor a tájat még nem az *alkotás*, hanem pusztán csak a *feltárás* felől vesszük szemügyre – megjelenik az a szinte kikövetelődő dialektika, hogy a táj „*fizikai*” természetének óhatatlanul át kell csapnia „*poiétikai*” természetbe. Ezt azonban majd csak a második tétel elemzése során részletezzük.

Másrészt *phüszisz* és *poiészisz* összekapcsolása utal arra már ezen a szinten is, hogy – a „destrukció” heideggeri fogalmának *pozitív* összefüggésében, de nem lét-, hanem *tájtörténeti* vonatkozásban – visszakerül a képbe a táj *művészi-poiétikus* összetevője, csak nem abban az értelemben, ahogyan azt Simmel gondolta, hanem egy egészen más szempontból; de erre is majd csak később térünk ki.

Az első tétellel kapcsolatban még azt a témát kívánjuk röviden érinteni, amelyet Simmel „a táj *hangulata*” címen vizsgált. Láttuk, hogy Simmel meglehető-

sen bizonytalan volt a hangulat természetének pontos megítélésében. Egyrészt fontos egyedi jegyeket tulajdonított neki – „egység”, „objektivitás”, „egységség” stb. –, másrészt viszont homályban hagyta annak általános jellegét. A hangulatot többnek tartotta ugyan annak egyes elemeinél, de megtorpan az ezen túlmutató út küszöbénél: „nehezen leírható módon mindegyik részlet osztozik benne, de ő maga nem áll sem e részleteken kívül, s nem is belőlük tevődik össze” (Simmel 1990. 107). Azt mondhatjuk, hogy Simmel jó irányba indult el, de a döntő következtetéseket ezen a téren nem vonta le.

Úgy véljük, ha táj hangulatáról megfelelő módon akarunk beszélni, Heideggerhez kell visszanyúlni. Ő ugyanis életművének számos szöveghelyén foglalkozik a „hangulat”, „hangoltság”, „alaphangoltság”, „diszpozíció” kérdéseivel.² Annak illusztrálására, hogy milyen jelentőséget tulajdonított e problémának, egyik késői alapművéből idézünk: „Minden lényegi gondolkodás megköveteli, hogy gondolatait és tételeit mindannyiszor újonnan, érchez hasonlóan, az alaphangoltságból kalapálják ki. Ha az alaphangoltság elmarad, akkor minden pusztán csak fogalmak és üres szótokok kényszerű kelepelése” (Heidegger 1989. 21).

A hangulatok természetével kapcsolatban Simmel elemzésének fő gyengéjét az jelenti, hogy nem kérdezett rá kellő eréllyel azok *transzcendentális* előfeltételeire. Nem vetette fel kellő hangsúllyal az ismert kérdést: „hangulatok vannak – hogyan lehetségesek?” Heidegger hangulatelemzései ezzel szemben épp a transzcendentális kérdésfeltevés szellemében fogantak, még akkor is, ha – mint látni fogjuk – ezen a téren is vannak elmozdulások a „korai” és a „késői” Heidegger felfogása között. Ez a kettősség már a hangulat és hangoltság egyik korai taglalásában, a *Lét és idő*ben is megtapasztalható: Heidegger itt egyfelől azt emeli ki, hogy „a hangolt-lét, azáltal, hogy megmutatja, »hogyan érezzük magunkat«, a létet »jelenvalóság«-ába juttatja” (Heidegger 2001. 162). Ebben az esetben a hangoltság a lét felől határozódik meg, mintegy megragadhatóvá teszi magát az „érezzük magunkat” állapotában. Ennek a megközelítésnek viszont némiképp ellentmond az, amikor néhány oldallal később azt írja, hogy a diszpozíció „az az egzisztenciális létmód, amelyben *a jelenvalólét* folyamatosan *kiszolgáltatja magát* a »világ«-nak, *hagyja magát* illetni tőle” (Heidegger 2001. 168. Kiemelések tőlünk – Cs. D. és J. A.). Itt viszont a hangoltság inkább a szubjektum felől körvonalazódik. Ez utóbbi oldal, mint látni fogjuk, a késői Heideggernél háttérbe szorul.

A hangoltság lehetőségfeltételeire való rákérdezést alapvetően három tényező, három meggyökeresedett előítélet akadályozza, melyek a tudományban éppúgy eluralkodtak, mint a közfelfogásban:

(1) A hangulatok olyan szubjektív történések, melyek a lélekben zajlanak le, ott futnak végig, ennél fogva képlékenyek, illékonyak, megragadhatatlanok. Ér-

² A kérdés átfogó tárgyalása megtalálható Romano Pocii monográfiájában, lásd Pocii 1996.

dekes, hogy az ebben az értelemben vett hangulatot Heidegger metaforikusan épp *a tájjal* hozza összefüggésbe: „Az érzések és hangulatok állandóan váltakoznak. Nincs szilárd állaguk, ezek a legtünékenyebbek. [...] Hangulatok – nem épp olyanok, mint tünékeny s megfoghatatlan árnyékai a felhőknek, melyek átvonulnak *a táj* felett?” (Heidegger 2004a. 97–98. Kiemelés tőlünk – Cs. D. és J. A.).

(2) A tudomány olyképpen próbált rendet rakni a hangulatoknak, élményeknek ebben a kusza összevisszaságában, hogy megpróbálta ezeket *klasszifikálni*, *fakultásokba* rendezni. Így tett a klasszikus pszichológia is, amikor bizonyos ősrégi filozófiai felismerésekre támaszkodva – gondoljunk Platón *Államára* – három ilyen lelki fakultást állapított meg; az ember – érdemes figyelni a sorrendre – *gondolkodó, akaró és érző* lény.

(3) Az „érzések” a hagyományos klasszifikáció szerint a legalsó – hogy ne mondjuk: legalacsonyabb rangú – fakultásnak számítottak: a pszichológia, mondja Heidegger, „nem véletlenül nevezi meg az érzést a harmadik, alárendelt helyen. Az érzések képezik az élmények harmadik osztályát. Mert természetesen az ember először is eszes élőlény. Először és mindenekelőtt gondolkodik és akar. Bizonyára megvannak az érzések is. De ezek nem csak mintegy a gondolkodásunknak és akarásunknak a megszépítői vagy azok befeketítői és gátjai?” (Heidegger 2004a. 97). Heidegger itt szinte ugyanazt a kérdést ismétli meg, melyet egy tizenharmadik századi angol költő, Edward Young tett fel *Éji gondolatok* című nagyívű költeményében, s amelyet Kierkegaard a *Vagy-vagy* mottójává tett:

Hát csak az értelmet keresztelték meg,
s a szenvedélyek pogányok lennének?
(Kierkegaard 1978. 7).

A fenti kitételekkel ellentétben Heidegger a hangulatokat először is nem ingatag és illékony lelki történéseknek tekinti, hanem olyasvalaminek, aminek „az ember létének legbensőbb lényegéhez, jelenvalótlétéhez van köze. *A hangulat az ember létehez tartozik*” (Heidegger 2004a. 96–97). Ezért természetük feltárásához, másodszer, el kell hagyni a fakultások ketrecét, és eleve másképpen kell viszonyulni hozzájuk. A hangulatok vagy hangoltság vizsgálatának tudományos, tárgyi irányultságú természetét némi iróniát sem nélkülöző módon vonja kétségbe. Ezt írja: „A hangulat olyasmi, ami nem állapítható meg minden további nélkül általánosan érvényes módon, úgy, mint egy tény, melyhez bárkit odavezethetünk” (Heidegger 2004a. 98). Tudományosan már csak azért sem viszonyulhatunk hozzájuk – s itt rejlik a probléma voltaképpeni *transzcendentális* kiindulópontja –, mert „lehetséges, hogy egy hangulat megállapításához nemcsak az szükséges, hogy rendelkezünk vele, hanem hogy *annak megfelelően legyünk hangolva*” (Heidegger 2004a. 92. Kiemelés tőlünk – Cs. D. és J. A.). A hangoltság

bizonyos értelemben *önmaga előfeltételét* is jelenti, hiszen nem lehet *elébe menni*, mert már a sor legelején is „hangoltságban vagyunk”. Másrészt viszont éppen itt nem megengedett az úgynevezett tudományos „elfogulatlanság” – a vizsgált tárgyra való külső rátekintés –, és aki mégis ezt akarja érvényesíteni, az eleve elvétí a tárgyat, pontosabban nem „magához a dologhoz” jut el, hanem annak pusztán tárgyszerű preparátumához.

Mindez egyáltalán nem jelenti azt, hogy a hangoltság feltárásában – tudományos objektivitás híján – a semmire sem kötelező, a laza megközelítésmód kerül előtérbe. Épp ellenkezőleg, *egzaktság* helyett *szigorúságra* van itt is szükség, ami a maga nemében még pontosabb és szabatosabb ismereteket nyújt, mint amennyi szabatosságra a pusztán tudományos megközelítés képes. Heidegger ennek „metodikáját” természetesen nem dolgozta ki, mert nem is lehet, pontosan a transzcendentális kiindulópont miatt: ahhoz, hogy hangulatokat elemezzünk, már eleve hangoltnak kell lennünk. Ugyanakkor szót ejt a helyes eljárás néhány eleméről, melyben nagy szerepet tulajdonít a hangulat *felébresztésének*:

Egy hangulat nemcsak nem állapítható meg, de nem is kell megállapítani, akkor sem kellene, ha megállapítható volna. Mert minden megállapítás tudatossá tétel. Minden tudatossá tétel a hangulatra való tekintettel annak elpusztítását jelenti, vagy legalábbis megváltoztatását, miközben számunkra egy hangulat felébresztésekor az a fontos, hogy úgy hagyjuk lenni ezt a hangulatot, ahogy annak e hangulatként lennie kell. *A felébresztés a hangulat lenni-hagyása* (Heidegger 2004a. 98. Kiemelés tőlünk – Cs. D. és J. A.).

S harmadszor, a hangulatok, a hangoltság elsődleges létfeltáró szerepéből következik a fakultások hagyományos sorrendjének felcserélése. Amikor Heidegger arról beszél, hogy „a hangulat a gondolkodás és cselekvés »előfeltétele« és »médiума«” (Heidegger 2004a. 102), akkor pontosan ezt a sorrendváltoztatást hajtja végre. Megállapítása szinkronban van a *Lét és idő* ama kitételével, mely szerint „valójában a világ elsődleges felfedését *ontológiailag* alapvetően a »puszta hangulatnak« kell átengedni” (Heidegger 2001. 166).

Mondanunk sem kell, hogy a hangulatok és hangoltság heideggeri elemzésének mélyreható következményei vannak a táj filozófiája szempontjából is. Az alábbiakban, a teljesség igénye nélkül, néhány szempontra irányítjuk rá a figyelmet:

(1) A hangulat a táj szempontjából „nem semmi”, hanem éppenséggel *döntő szerepe van* annak feltárásában. Simmelnek igaza volt, amikor – némi tétovázás után – a hangulatot jelölte meg a táj filozófiai megragadásának legfőbb instanciájaként. Ő azonban még foglya maradt a „tájhangulat” pszichológiai magyarázatának, így nála ez a fogalom nem válhatott egy elmélyültebb tájelemzés alapjává. Heidegger elemzései a hangoltság ontológiájáról viszont arról győznek meg ben-

nünket, hogy éppenséggel ez képes megnyitni az utat a táj felé, mégpedig egy sokkal mélyebb értelemben, mint ahogyan azt Simmel gondolta.

(2) Simmel a hangulat tájfilozófiai elemzése során a hangsúlyt főleg két elemre helyezte:

(a) a hangulat – bár nem azonos az egyes hangulatállapotokkal – alapvetően *szubjektív és pszichológiai* természetű tényező;

(b) a hangulat beillesztése a tájfilozófiába elsősorban *művészi-esztétikai* szempontból történik meg.

Ezzel szemben Heidegger hangoltság-elemzését felhasználva a következő konklúzióhoz juthatunk:

(a) a hangoltság döntően az *objektum*, maga a táj felől konstituálódik;

(b) a hangoltság beépítése a tájfilozófiába eredendően *lételméleti* szempontból történhet meg.

(3) Ha e két tényezőt most az elsőt külön kiemeljük, a hangulat *irányát, irányultságát* tekintve az alábbi különbség áll fenn Simmel és Heidegger között:

Simmel:	<i>szubjektum</i>	→ <i>objektum</i>
korai Heidegger:	<i>szubjektum</i>	→ <i>objektum</i>
		←
késői Heidegger:	<i>szubjektum</i>	← <i>objektum</i>

(4) Bár a terminológia olykor Heideggernél is ingadozik, megállapítható, hogy a tájnak eredendően nem *hangulata*, hanem *hangoltsága* van, a hangoltság mint olyan (diszpozíció) mintegy *lehetőségfeltételét* képezi az egyes – akárha pszichikai természetű – hangulatoknak. S visszakapcsolódva az előbbiekhöz: míg a hangulat elsősorban szubjektív *lelkiállapot*, a hangoltság ezzel szemben alapvetően *lételállapot*. Ilyen értelemben a hangoltság heideggeri koncepciója a hangulat *destrukciójaként* is jellemezhető, s ekként illeszthető bele egy tájfilozófiai alapvetésbe.

(5) A tájnak *mindig van* hangoltsága – vagy pedig ontológiai értelemben vett *hangulata*; ezért még a legjellegtelenebb, „legsürkébb” táj is rendelkezik valamilyen hangulattal. Ezt főként azért kell hangsúlyozni, mert általában hajlamosak vagyunk arra, hogy hangulatot csak olyan tájnak tulajdonítsunk, ami *rendkívüli, eltér, elüt* a szokványos, megszokott tájaktól. Ezen a ponton fel lehet használni Heidegger fejtegetéseit, azt, amit az – ontológiai értelemben vett – hangulat természetéről ír: „Mivel a hangulatokat a kilengések felől fogjuk fel, úgy tűnik, ezek csak a többihez hasonló történések, és így átsiklunk a sajátos hangolt-lét, az egész jelenvalólét eredendő hangulata fölött” (Heidegger 2004a. 102). E gondolatot részletezve aztán finom megkülönböztetést tesz *hangulatlanság* és *hangolatlanság* között, s megjegyzi: ha valahol hangulatlanságot tapasztalunk, még nem jelenti azt, hogy ott egyben hangolatlanság is honolna:

Még kevésbé feltűnő egy csendes aggodalom vagy egy tovasikló elégedettség. Lát-szólag egyáltalán nincs jelen, és mégis jelen van azonban az a *hangulatlanság*, melyben sem „rossz”, sem pedig „jó” hangulatban nem vagyunk. Ebben a „sem-sem”-ben azonban mégsem vagyunk soha hangolatlanul. Annak azonban, hogy a hangulatlanságot miért tartjuk teljes hangolatlanságnak, megvannak az okai, s ezek egészen lényegiek. Ha azt mondjuk, hogy egy vidám ember hangulatot visz egy társaságba, csak annyit jelent, hogy emelkedett vagy féktelen hangulatot teremt. Azt azonban nem jelenti, hogy korábban nem volt jelen semmiféle hangulat. Hangulatlanság volt jelen, melyet látszólag nehéz megragadni, s amely valami közömbösen indifferensnek tűnik, de semmiképp sem az. Ismét csak azt látjuk, hogy a hangulatok nem mindig a lélek üres terében bukkannak fel, majd tűnnek el ismét, hanem a jelenvalólét jelenvalóltként már mindig alapjában véve hangolt. (Heidegger 2004a. 102).³

E gondolat alkalmazhatóságát főképp majd Unamuno tájesszéiben látjuk viszont.

(6) Külön hangsúlyt érdemel a táj hangoltságának *objektivitása*. Nem győzzük elégszer hangsúlyozni, hogy a hangulat nem valami finom tüllből készült lepkeháló, melyet mintegy ráterítünk a tájra, úgy, hogy „annak még hímporát se dörzsöljük le vele”, hanem megvan a maga sajátos tárgyléte. A *phüszisz*ben mint „önmagát kibontakoztató működésben” – melynek küldötte a táj –, mint élő és eleven ővalóságban ott hat, működik az is, amit hangulatnak nevezünk, s ami rajtunk keresztül közvetítődik. A táj hangulatát nem mi „állítjuk elő”, hanem rajtunk keresztül *szólal meg*. Ebben az értelemben a táj hangulata is *válasz*: a „hang”-ot, ami *hangoltta* tesz bennünket, nem mi adjuk, hanem az *fel-hangzik* a *phüszisz* – illetve küldötte, a táj – felől. S mindehhez még egy további momentum járul: ha a *phüszisz*, mint tudjuk, „rejtekezni szeret”, akkor annak küldötte, a táj a hangoltságon keresztül *fedi fel*, illetve *rejt el* önmagát. S ezért annyira nehéz „kitapintani” egy táj valódi hangulatát. S ez vezet át bennünket egy további lényeges momentumhoz,

(7) *a táj hermeneutikájához*. Ha ugyanis Heidegger az ontológiai alapkérdést „a lét értelmének” kérdéseként teszi fel, akkor a *phüszisz*ként értett lét folyamányára, a hangolt tájra is hasonló módon lehet rákérdezni: *mi a (hangolt) táj értelme?* Mire fut ki, milyen *téloszt* emelhetünk ki belőle? Mi lehet a „tájban-való-lét” *értelembeteljesítése?* S mindebben komoly szerepet játszik a hangoltság. Korántsem véletlen, hogy Heidegger már a *Lét és idő*ben egyazon fejezetben belül tárgyalta *diszpozíció* és *megértés* kérdését; ez a tartalmi összekapcsolódás most tájfilozófiai értelemben is alkalmazható: *milyen vonatkozásban járul hozzá a táj hangulata a táj értelmének feltárásához?* A táj hangoltsága a *phüszisz*nek az az *értelmhordozó* része, síkja, felülete, melyet az az ember felé bocsát ki magából, afelé *küld* – hiszen

³ E passzusok helyes értékeléséhez figyelembe kell venni, hogy Heidegger munkásságának ebben a korszakában még erőteljesen érvényesíti a transzcendentális kiindulópontot.

a táj, mint mondtuk, az ő küldötte. Ha viszont a *phüszisz*, melynek küldötte a táj, „rejtekezni szeret”, akkor a táj hangulati feltárása eminensen *hermeneutikai* horizonttal rendelkezik. Mindezekkel a kérdésekkel majd Unamuno és Ortega tájesszéi kapcsán szembesülünk igazán.

S mindezek alapján tézisszerűen is megfogalmazható az, hogy *lételméleti szempontból a táj filozófiája a hangoltságra épül*; a simmeli megközelítéssel szemben ez adja „tárgyi-objektív” oldalát. (Idézőjelet a megfogalmazásnál azért használunk, mert itt nem a szubjektummal *szemben álló* tárgylétről van szó.) S ahogy jeleztük, tendenciáját tekintve a hangoltság jelenségének jelentése Heideggernél is efelé tart. Érdeemes ebből a szempontból két passzust egymás mellé helyezni. A húszas évek végén *A metafizika alapfogalmai* című előadásában így fogalmazott: „A hangolt-lét és a hangoltság semmiképp sem lelki állapotok tudomásul vétele, hanem az egészében vett létező mindenkor sajátos megnyíltságába való *kitettség*, és ez azt jelenti: a jelenvalólét mint olyan megnyíltságába, úgy, ahogy az ezen egész *közepette* található” (Heidegger 2004a. 348. Második kiemelés tőlünk – Cs. D. és J. A.). A passzus jelentésének belső játékerét – s egyben mozgásának határértékeit – a két kiemelt terminus jeleníti meg. Egyfelől a „kitettség” a hangoltság „*tárgyontológiai*” természetét foglalja magában, vagyis azt, hogy a hangoltság révén a jelenvalólét mintegy „kikerül” a létbe, az „egészében vett létező” zónájába. Másfelől viszont az a momentum, hogy a jelenvalólét az „egészében vett létező” *közepette* létezik, vagyis úgy, hogy az mintegy körülötte centrálódik, még erőteljesen magán viseli a lételméleti értelemben vett egológiai kiindulópontot.

Néhány évvel később, a harmincas évek derekán, Hölderlin-előadásában viszont már másképp fogalmaz:

Az alaphangoltság lényege számunkra pozitíve négyféle szempontból határolódott körül:

1. Az alaphangoltság elragad bennünket a létezők határaiig, s – akár odafordulásként, akár elfordulásként – az istenekkel hoz bennünket kapcsolatba.
2. Az alaphangoltság elválaszt, és – az elragadásban – egyúttal be is illeszt bennünket a Földhöz és az otthonhoz való növekvő viszonyokba. Az alaphangoltság mindig eltávolító és még inkább beillesztő. Mint ilyen, feltárja
3. az egészében vett létezőt mint áthatott körletet s mint egy világ egységét.
4. Az alaphangoltság így kiszolgáltatja jelenvalólétünket a létnek [Seyn], úgy, hogy annak ezt át kell vennie, formálnia és hordoznia kell (Heidegger 1999. 223).

Ebben az igen tömény passzusban a hangsúly az alaphangoltságnak a létre való orientáltságára esik, anélkül azonban, hogy ez mindennemű emberi ténykedés felfüggesztését jelentené.

S ezen a ponton merül fel a kérdés: vajon tájfilozófiai szempontból lehet-e valamilyen *alaphangoltságról* beszélni? Mint ismeretes, Heidegger először a *szoron-*

gás létállapotához kapcsolta, ezt tüntette ki ezzel a címmel, s ennek gyakorlatilag minden történelmi meghatározottságon túlmutató, egzisztenciálisan időtlen érvényességet tulajdonított (Heidegger 2001. 217–224). Később, a húszas évek végétől azonban az alaphangoltságot történeti értelemben kezdte vizsgálni, és az egyes korszakokhoz különböző alaphangoltságokat kezdett hozzárendelni. Így az antikvitáshoz a *rácsodálkozást* (Heidegger 1984. 162. skk.), a karteziánus korszakhoz a *bizonyosságot*, a technológiai emberiség korszakához pedig a *rettenetet* (Erschreckung) és az *unalmat* kapcsolta (Zimmerman 1990. 115). Így nem alaptalan a kérdés, hogy rendelkezhet-e a tájfilozófia is ilyen alaphangoltsággal.

Bár a kérdés sok fejtorésre ad alkalmat, a tájfilozófia szempontjából mint alaphangoltságot az *áhitat* fenoménjét neveznénk meg, ennek latin megfelelője a *devotio*. Jelen fejtegetés nem tesz lehetővé hosszabb fenomenológiai elemzést. Ezért csak arra utalunk, hogy az áhitat egyszerre foglal magában egy erős *szubjektív* készletet – ha erősen kívánunk, óhajtunk valamit, vagy hön vágyunk valamire, akkor mondjuk, hogy „áhitunk” valamit –, ugyanakkor hangsúlyosan jelen van benne a *szubjektum önfeladásának* momentuma is (felajánkozás, odaadás, feláldozás stb.). Emellett megvan benne az a *szépség-érzés* is, ami nem feltétlenül jelent valamilyen kikristályosodott, ekkleziasztikus szakralitást. Ezért úgy gondoljuk, hogy egy majdani tájfilozófia megalkotásakor szükség lenne az áhitat fenoménjének részletes elemzésére is.

2. HA MÉGIS ALKOTÓI VAGYUNK A TÁJNAK, AKKOR EZT A POIÉSZISZ ÉRTELMEBEN TESSZÜK

S ezután következne a másik tétel kibontása, melyet korábban ekként fogalmaztunk meg: ha pedig *mégis* alkotói vagyunk a tájnak, akkor ezt a *poiészisz* értelmében tesszük. Vajon miért van szükség erre a második tételre? Azért, mert Simmel a maga esszéjében joggal hangsúlyozta az ember aktivitását a táj „megteremtésében”; a heideggeri „destrukció” *pozitív* értelmében ennek az „aktivitásnak” kellene elmélyültebb értelmet adni.

Simmel fő hibáját ezen a téren abban látjuk, hogy egyoldalú. Az általa képviselt és hangoztatott aktivitás csupáncsak *szemléleti* aktivitás; kimerül abban, hogy az ember valamilyen módon szellemi-hangulati-szemléleti egységbe foglalja a tájat, de *nem nyúl bele abba*, nem formálja azt alkotó módon. Mintha Simmel akaratlanul is tartaná magát ahhoz a korábban már említett „munkamegosztáshoz”, melynek szellemében a természethez (szűkebb értelemben a tájhoz) való *aktív-gyakorlati* viszonyt mintegy rá kell hagynunk a tudományra, és a művészetre maradna annak művészi-szemléleti „újraalkotása”, ami kimerül annak megjelenítésében, leképezésében, *reprezentációjában*. A szemléletességnek ez a beszűkítő értelmezése pedig tovább erősödött azáltal, hogy Simmel még a *művészeti* megközelítést is voltaképpen egy *esztétikai* alapbeállítódásra redukálta – mint-

egy megfélekedve a művészet eredendően *poiétikus-alkotó* természetéről vagy figyelmen kívül hagyva azt –, s ezáltal a tájat óhatatlanul a pusztán esztétikai „tetszés” körébe utalta. Így állt elő nála az a furcsa hasadás, hogy egyik oldalról a táj művészi elsajátítása – sőt megteremtése – mellett foglalt állást, a másik oldalon viszont ezt a teremtő elsajátítást merőben szemléleti természetűvé stilizálta.

Nos, ezzel a felfogással szemben kell hangsúlyoznunk azt, hogy a táj – túl azon, hogy eredendően *nem* vagyunk annak alkotói – másodlagos vonatkozásban *mégiscsak* emberi alkotás. Kérdés az, milyen értelemben és hogyan.

Ezen a ponton lehetne és kellene alkalmazni az *ontológiai kreativitás* fogalmát. Ez a típusú alkotás felmondja a napnyugati, metafizikai gondolkodásnak azt a már érintett alaptételét, mely szerint „lenni annyi, mint előállítva lenni”, s ami „*produktív metafizikának*” nevezhető. Ez a séma, mely már Platón idea-elméletében jól kidolgozott formában előttünk áll, az alkotás lényegét a *létre-hozásban* pillantja meg, mégpedig az idea mint tökéletes modell, minta, prototípus szemrevételezése alapján. A kézművesnek a létrehozás alapján e mintát kell mindekelőtt szem előtt tartania, s ehhez kell igazítania a megvalósítás esemény sorát. Az, amit létrehoz, tulajdonképpen értelemben „nincs” is – vagy „nem volt”, legfeljebb csak „lett”, és akkor is csak múltékony, efemer értelemben – ahhoz az eredendő „van”-hoz képest, amit az ideák mint „igazi”, „valódi” létezők jelennek. Az autentikus létrehozás lényege nem a konkrét kivitelezésben van, hanem egy azt megelőző mentális operációban, a létrehozandó dolog ősmintájának koncipiálása egy időfeletti „van”-ban. Ez jelentené, rövidre fogva, a *produktív metafizika* alapvonását.

Ezzel a „produktív metafizikával” áll szemben az „*ontológiai kreativitás*”, melyre nem az jellemző, hogy az esszenciális formákat ráerőszakolja, rápréseli a létezőkre, hanem inkább az az alkotás, ami közben *engedi* a létezőket „szóhoz jutni”, *hagyja őket lenni*. Az ontológiai kreativitás nem erőszakolja rá magát a dolgokra, hanem a szó szoros értelmében *együtt-működik* azokkal. Azt hozza ki belőlük, ami eleve bennük van, kreativitása nem a „semmiből” való *létre-hozás*, hanem az eleve létező valamiből való „*világra-hozás*”, világra segítség. Vagyis az ontológiai kreativitásra inkább a szülésznő, a bábaasszony munkálkodása jellemző, mintsem egy modern tervezőmérnöké.

Az alkotás két módja közötti különbséget olykor azt a jelentéskülönbséget is figyelembe véve szokták értelmezni, mely Heidegger bölceletében a *schaffen* és a *schöpfen* jelentése között áll fenn. Ennek kapcsán Zimmerman leírásához lehet folyamodni, anélkül persze, hogy túlfeszítenénk a két terminus közötti jelentésbeli különbséget. Ezt olvashatjuk:

Mind a *schaffen*, mind pedig a *schöpfen* lefordítható „alkotás”-ként, azonban az előbbi terminus a művész szerepét hangsúlyozza egy dolog megformálásában vagy megmintázásában, míg az utóbbi a művésznak azt a szerepét nyomatékosítja, hogy ő kihúzza

vagy feltárja azt, ami valamiképp már ott van. A *schaffen* az erőszakos emberre jellemző, aki létrehozza és fennállóvá teszi a *Gestalt*ot; a *schöpfen* ezzel szemben azt az embert jellemzi, aki emlékszik az eredetre, s képes hallgatni a műalkotásban feltárandó létező létére (Zimmerman 1990. 122).

Úgy gondoljuk, hogy ugyanez a kettősség megvan a tájalkotásban is. Az egyik esetben szimpla „tájtermelésről” beszélhetünk, ez megrendelésre ugyanúgy állítja elő a tájat, mint bármilyen más terméket, tekintet nélkül annak inherens tulajdonságaira. S már most fontos hangsúlyozni, hogy ez a fajta tájtermelés akkor is elevenen hat – sőt, igazán csak akkor hat elevenen –, ha közben „egy ujjal sem nyúlunk” a tájhoz. Egy kilátó beépítése valamilyen kiemelkedésbe önmagában véve a turizmus „látványiparának” nyersanyagává teszi a feltárukló tájat; s ez a viszonyulásmód igencsak eluralkodott korunk turistaiparában. A másik esetben viszont nem „tájtermelésről”, hanem a táj „világra segítéséről” beszélhetünk, amikor hagyjuk, engedjük, hogy a természetben eleve megbúvó „proto-táj”, „táj-mag” felmutathassa „igazi önmagát”. S hangsúlyoznánk, hogy ebben az esetben is aktivitásról van szó, csak nem ki- és ráerőszakoló aktivitásról, hanem ama táj „színre hozásának”, „napvilágra hozásának” *elősegítéséről*, *előmozdításáról*, ami eleve benne rejlik abban.

Az ontológiai kreativitás tájfilozófiai értelemben is *poiészisz*. Mit is jelent ez közelebbről? Korábban már idéztük Heidegger-től azt a kitétel, mely szerint „a *phüszisz* a legmagasabb értelemben vett *poiészisz*”. Vajon miért tekinthető a *phüszisz* a legmagasabb értelemben vett *poiészisz*-nek?

Heideggernek e kijelentése a technikáról szóló előadásából származik. Ebben az előadásban – a *poiészisz* mibenlétének meghatározása során – fontos szerepet kap Platón egyik mondata a *Lakomából*: „mert minden, ami a nemlétezőnek létezőbe való átmenetét eredményezi, alkotás [*poiészisz*]” (205b–c, Platón 1999. 72). Úgy tűnik, ez a sora Platónnak, intencióját tekintve, ellentétben áll azzal a szándékkal, melyet az ontológiai kreativitás kapcsán Heidegger képvisel. S erre Richard Rojcewicz hívta fel a figyelmet, aki részletes kommentárral látta el az említett előadást (Rojcewicz 2006. 36). Platón ugyanis a *poiészisz* kapcsán kifejezetten a „nem-létezőnek létezőbe való átmenetéről” beszél, nem pedig egy már előzetesen létező állag „világra segítéséről”. Rojcewicz ezt úgy magyarázza, hogy a „hagyás”, „engedés” *aktív* passzivitást sugalló alapjelentése Heidegger-nél a „hozás”, a „vitel” – vagyis a pro-dukálás valamilyen formája felé tart; s ez magában a heideggeri szövegben is nyomon követhető: „De most miben játszódik le az indíttatás négy módjának összjátéka? A még nem jelenlévőt a jelenlétebe *engedik* jutni. Eszerint egységesen áthatja őket egy bizonyos *vitel*, ami a jelenlévőt színre *vissza*” (Heidegger 2004. 115. Kiemelések tőlünk – Cs. D. és J. A.).⁴

⁴ A szöveg a német eredetiben: „Worin spielt nun aber das Zusammenspiel der vier Weisen des Ver-an-lassens? Sie *lassen* das noch nicht Anwesende ins Anwesen ankommen. Demnach

Nos, azt a *poiészisz*t, ami a nem-létezőből a létezésbe való átmenetét éppúgy magában foglalja, mint valami korábban már valamiképp meglévőnek a „világra segítését”, Heidegger *Her-vor-bringen*-nek fordítja. A kötőjeles írásmódnak természetesen megvan a maga jelentősége. A német szó egybeírva – és közgazdasági értelemben véve – valaminek a létrehozását, előállítását jelenti; tehát valóban a nem-létező létezésbe való átmenetét biztosítja. A kettős kötőjeles szerkezet alkalmazása viszont szó szerint azt jelenti, hogy valamit „ide-előre-hozni”, vagyis valamit, ami nincs elől, előrehozni, színre vinni. A kötőjeles szerkezetben viszont, mint látható, az a jelentés dominál, melyet Heidegger úgyszintén „belelát” a *poiészisz* terminusába: valaminek napvilágra hozását, a rejtettségből való elő-állítását. S a *poiészisz* ezen utóbbi jelentése az, ami tájfilozófiai szempontból is releváns: a táj „kiemelését”, *világra hozását* jelenti abban az értelemben, hogy elősegítő, támogató módon *hagyja, engedi világra jönni* azt, ami a világban látens módon benne rejlik. Ennélfogva a táj *poiézise* messze nem azonos annak *poétikájával*; tájfilozófiai szempontból Simmel és Heidegger felfogása talán ekkor van a legtávolabb egymástól. Az utóbbi ugyanis a táj *esztétikai* megragadását jelenti csupán, az előbbi viszont annak *létét, megteremtését* az ontológiai kreativitás már érintett értelmében.

Azonban még nem adtunk választ arra, hogy miért is tekinthető a *phüszisz* a legmagasabb értelemben vett *poiészisz*nek. A technika-előadás korábban már érintett passzusában Heidegger világos magyarázattal szolgál. A poétikus tevékenységnek három fajtáját különbözteti meg egymástól:

- a *kézművesek* által létrehozott dolgokat;
- a *művészek* által létrehozott dolgokat;
- a természet, a *phüszisz* által létrehozott dolgokat.

„Nemcsak a kézműves elkészítés, nemcsak a költői-művészi képszerűvé és láthatóvá tévé a megalkotó létrehozás, a *poiészisz*. A *phüszisz* is, a magától kibomló és megalkotó létrehozás, az is *poiészisz*.” Majd pedig a döntő mondat, a *phüszisz* legmagasabb értelemben vett *poiészisz*ként való felfogása után következik az indoklás:

Mert a *phüszisz*ben jelenlévőben magában (*en heauto*) van a megalkotó létrehozás kifejlése, mint például a bimbó kifejlése. Ezzel szemben a kézműves és a művész által és a művészileg létrehozott dolgok, például az ezüstcsésze létrejövésének kifejlése nem önmagában, hanem valami másban (*en allo*) van, a kézművesben és a művészen (Heidegger 2004. 115).

sind sie einheitlich durchwaltet von einem *Bringen*, das Anwesendes in den Vorschein *bringt*” (Heidegger 1978. 14–15. Kiemelések tőlünk – Cs. D. és J. A.).

Ezt az értelmezést úgy is fel lehet fogni, mint a *poiészisz* megvalósulási módjainak rangsorát. E szerint a rangsor élén a *phüszisz* poiézise áll, amely magamagát hozza létre. Tájfilozófiai szempontból ez a táj eredendő *önformálódását* jelenti. A második helyet a *művészi poiészisz* foglalja el, mégpedig azért, mert a művész egy egész világot alapít, szemben a *kézművessel* – az ő *poiészisz*e foglalná el a harmadik helyet –, aki már ezen a világon *belül* alkot. „Heidegger nézete szerint a legfontosabb személy a társadalomban nem a kézműves-iparos – bármennyi »hasznos« dolgot állítson is elő –, hanem a művész, mivel az utóbbi egy világot alapít, melyben végbemegy a tevékenység vagy termelés, a dolgok lenni hagyása” (Zimmerman 1990. 231).

Tájfilozófiai szempontból ez azt jelenti, hogy a művészi világ-alapítás volta-képpen a *táj megalapításával* – „megteremtésével”, vagyis *létrejönni engedésével* – függ össze. Vagyis a tájhoz a „világra segítés” módján, tehát művészileg viszonyulunk, de ez messze nem azonos az esztétikai leképezés simmeli felfogásával. Harmadik szinten pedig megjelenik a kézműves *poiészisz*e mint konkrét tájformáló tényező, amiről a későbbiek során még szólnunk.

A *poiészisz* e hármas rangsorában a második és a harmadik szint kapcsolatban áll a *tekhné*vel. *Tekhné* és *poiészisz* szoros kapcsolatát egyébként maga Heidegger is hangsúlyozza: „Először is a *tekhné* nemcsak a kézműves ténykedés és képesség neve, hanem a magas művészet és a szépművészeteké is. A *tekhné* a létrehozáshoz, a *poiészisz*hez tartozik, valamiféle *poiétika*” (Heidegger 2004. 116).

A másik momentum viszont furcsa kettősséget foglal magában. Heidegger ugyanis egyrészt azt hangsúlyozza, hogy „a *tekhné* szó a korai időktől fogva egészen Platónig az *episztémé* szóval járt együtt”. Vagyis ebben az esetben a két terminus szemantikai *hasonlóságáról*, *rokonságáról* van szó. Néhány sorral lejjebb viszont már azt jegyzi meg, hogy „Arisztotelész egy külön elmélkedésben különböztette meg az *episztémét* és a *tekhné*t (Eth. Nic. VI. c.3. és 4.)” (Heidegger 2004. 116). Itt viszont már a jelentések *különbsége* kerül terítékre. Mit foglal magában akkor ez a kettősség?

Nézzük először a hasonlóságot. Ezzel a kérdéssel Heidegger több munkájában is foglalkozott; A *filozófia alapkérdései* című művében például ezt fejti ki:

Meg kell fontolnunk, hogy ez a szó [*tekhné*] olykor épp Platónnál időlegesen azt a szerepet ölti magára, hogy az egyáltalában vett megismerést – ez a létezőhöz mint olyanhoz való észlelő viszonyt jelenti – jelöli. Ebben azonban az mutatkozik meg, hogy a létezőnek a maga elrejtetlenségében való észlelése nem pusztán rábámulás, valamint az is, hogy az el-csodálkozás inkább a létezővel szembeni eljárásban megy végbe, azonban úgy, ahogyan az maga pontosan megjelenik. Mert ezt jelenti a *tekhné*: a magától felbukkanó létezőt abban megragadni, ahogyan az mutatja magát, a maga kinézetében, *eidosz*ában, *ideájában* (Heidegger 1984. 179).

Az idézet több szempontból is tanulságos:

- a *tekhné* Platónnál az *egyáltalában vett tudást* jelenti, ennyiben rokon az *episz-témével*;
- a *tekhné*, észlelésként, felfogásként értve nem merő rábámulás, hanem *aktív elsajátítás*;
- ebben az aktív elsajátításban van némi *erőszakosság* is, hiszen a *tekhné* mint tudás mintegy előremegy a dolgok felé, *szembemegy* azokkal, hogy feltárja őket;
- ez a feltárás, küzdelem viszont úgy megy végbe, hogy épp *maga a létező* jelenjen meg. Vagyis a cél nem a létező legyűrése, hanem éppenséggel annak „életre hívása”;
- s épp ezen az úton, amely szembemegy a létezőkkel, ám ugyanakkor elő-mozdítja azok feltárulkozását, tűnik fel az, amit kinézetnek, *eidosznak*, *ideának* nevezünk.

Ugyanezt a gondolatmenetet mutatja egy másik passzus is, ezúttal a *Szofista* kommentárjából: „Anélkül, hogy elébe akarnánk vágni az ideatan megtárgyalásának, utaljunk arra, hogy Platón ideáinak geneziséét, azok elsődleges értelmét és homályosságát csak akkor értjük meg, ha ahhoz az irányultsághoz tartjuk magunkat, ahol az *eidosz* először egészen természetesen színre lép. [...] A *tekhné* az a talaj, melyen olyasmí, mint az *eidosz*, először láthatóvá válik” (Heidegger 1992a. 46–47).

Ezekből az idézetekből egyértelműen kiderül, hogy a *tekhné* és az *episz-témé* közötti párhuzam alapja a tudás, a biztos és szilárd, megingathatatlan tudás, olyan tudás, melyen az ember bizton „megvetheti a lábát”. Vagyis a hangsúly a *tekhné* esetében nem a gyakorlati megvalósításra esik – ahogyan azt ma gondolnánk –, hanem az azt megelőző – és bizonyos mértékig lehetővé tevő – *alapos* ismeretre. Hiszen mi mást jelenthetne az, hogy a *tekhné* révén az *eidosz*, az *idea* kerül az ember látókörébe?

Ugyanakkor azt is láttuk, hogy *tekhné* és *episz-témé* között – legalábbis Arisztotelész korára – már inkább a *különbségek* domináltak; vajon minek az alapján? Heidegger ezt úgy magyarázza, hogy a két instancia „arra való tekintettel” különbözik egymástól, „hogyan mit és hogyan tárnak fel” (Heidegger 2004. 116. A fordítást módosítottuk – Cs. D. és J. A.).

A „mit” arra vonatkozik, hogy míg az *episz-témé* a *változatlan* létezőt tárja fel, addig a *tekhné* a *változót*, vagy legalábbis azt, aminek *köze van* a változáshoz. A „hogyan” pedig arra, hogy míg az *episz-témé* esetében a feltárás *ön maga kedvéért* történik, a *tekhné* esetében egy *ezen túli* motívum is szerepet kap.

Mindebből most az a fontos számunkra, hogy a *tekhné*ben foglalt tudás mégsem tiszta, egyszerű és végső tudás; ugyanakkor mégis részesedik a tudásból, „mivel a *tekhné* elsődlegesen a lényeg előzetes látása” (Rojcewicz 2006. 60). A *tekhné* révén valamelyes belátást nyerhetünk a *változó létező változatlan* létébe. S ezen túlmenően a *tekhné* valamilyen iránytűt is képes biztosítani a helyes cselekvéshez: „A *tekhné* valóban gyakorlatibb az *episz-téménél*; ám annak gyakor-

lati oldala, gyakorlati szerepe nem a manipuláció, hanem pusztán a manipuláció folyamatának irányítása vagy elrendezése, úgy, ahogy a művész-mester irányítja a rabszolgát” (Rojcewicz 2006. 60).

Mi következik mindebből a tájfilozófia számára? A tájhoz való viszonyulás szempontjából a *tudás* mindkét módja revelatív jelentőségű. A *tiszta* tudás képes feltárni az adott táj *eidoszát*, ennek révén vagyunk képesek belelátni annak igazi természetébe. Ennek jelentőségét főleg majd Unamuno tájesszéiben pillanthatjuk meg. A *gyakorlathoz kötött* tudás viszont még talán ennél is fontosabb: felhívja a figyelmet a *tájba* való „*belenyúlás*” felelősségére. Hiszen a *tekhné*, mondja Heidegger a számunkra döntő passzusban, „olyasmit tár fel, ami *nem önmagát hozza létre* és még nincs meg; és ami ennél fogva *hol így, hol úgy* vehet fel külsőt, *majd ilyenre, majd olyanra sikeredhet*” (Heidegger 2004. 116–117. Kiemelések tőlünk – Cs. D. és J. A.). Vagyis a gyakorlathoz kötött tudás mint korlátozott tudás alkalmazásában mindig benne rejlik a kockázat lehetősége; az, hogy a táj *poiészisz*e során lehet hibázni, „melléfogni” is. Mint láttuk, a táj a *poiészisz* legmagasabb rendű formájában – *phüszisz*ként – önmagát hozza létre, önmagát formálja meg, s ennyiben talán „nem tévedhet”, olyanra sikeredik, amilyen lesz. A *poiészisz* alacsonyabb szintjein – vagyis azokon a szinteken, ahol már szerepet kap a *tekhné* is – állandóan jelen van a hibázás lehetősége. Épp ezért különös jelentőséget kap a tájhoz való *helyes viszonyulás* kérdése, ami abban áll, hogy nem külsőlegesen és nem erőszakosan nyúlunk bele abba, hanem „hagyjuk magunkat vezettetni” a táj által, nem diktálunk neki, hanem – az *aktív* hagyás értelmében – engedjük, hogy az rajtunk keresztül, a mi együtt-működésünk révén jusson el igazi, eidetikus önmagához. Nem mi dolgozzuk „bele” magunkat a tájba, hanem a táj rajtunk keresztül dolgozza „ki” önmagát. S ezt a viszonyulást megtanulhatjuk, ha mindig szem előtt tartjuk, hogy a *tekhné* révén a táj „majd ilyenre, majd olyanra sikeredhet”.

Mindennek az a folyománya, hogy – Heidegger gondolatmenetét alkalmazva – a táj igazi *poiészisz*e a *feltárás* (Entbergen), az *alétheuein* korrelatívuma. A feltárás, mondhatni, hiteles emberi válasz a *phüszisz* tájban való önfeltárlkozására. A feltárás, kommentálja Rojcewicz,

egyszerre passzív és aktív: látás, és mint ilyen, befogadó, nem pedig teremtő. Ugyanakkor ez nem pusztán bámulás, hanem aktív, feltáró látás, melynek, úgymond, félúton találkoznia kell a lét, az önfelmutató lét pillantásával. Az embernek ki kell mennie önmagából, hogy félúton találkozzon a léttel; az ember pillantásának a feltárára való erőfeszítésből, az éberségből és a fogékonyságból kell fakadnia. A feltáró pillantás így valóban befogadás, de aktív befogadás (Rojcewicz 2006. 55).

Ennek megfelelően a táj igazi *poiészisz*ében a szubjektivitásnak is megvan a maga szerepe: de ez nem más, mint a táj hiteles világra segítésének *művészete*. Ezzel a végszóval visszajutottunk a Simmel által felvetett problémához, ám egy sokkalta összetettebb és elmélyültebb formában.

Második tételünk kibontását, mely szerint, ha mégis alkotói vagyunk a tájnak, akkor azt a *poiészisz* értelmében tesszük, egy olyan Heidegger-idézettel szeretnénk zárni, mely mintegy sűrített formában foglalja magában a kifejtetteket. Így hangzik: „A legnagyobb, amivel az ember rendelkezik, az elrejtetlen mondása és ezzel együtt a cselekvés *kata phüszin*, azaz általában a világ egész működésébe és sorsába való *illeszkedés*, az ehhez való igazodás” (Heidegger 2004a. 54. Kiemelések tőlünk – Cs. D. és J. A.). Igen, a legnagyobb az illeszkedés a világ működésébe és sorsába. Nem tudni, hogy ez a döntő antropológiai jegy miért nem vált soha olyan embert definiáló tényezővé, mint a többi – az ember eszes természetét, eszközkészítését, közösségalkotó képességét, nyelvhasználatát stb. kimondó – tétel. Mert hiszen az összes többi vonás valamiképp az uralom, a létezők feletti uralom szimbolikáját hordozza magában, szemben emezzel. Ugyanakkor a világ működésébe és sorsába csak az tud illeszkedni, aki valamilyen módon már *eltávolodott* attól; az ásványnak, növénynek, állatnak nincs *mibe* illeszkednie. Ezért az illeszkedni tudás *méltósága* csakis az embert illetheti meg.

S ez, vagyis az illeszkedés lehetősége és képessége lehet záróköve és csúcspontja a tájhoz való *aktív* viszonyunknak. S Heideggert Heideggerrel magyarázva azt mondhatjuk, hogy a *phüszisz* – az embert is magába vonva – az illeszkedés révén válhat igazán legmagasabb értelemben vett *poiészisszé*. S a táj ebből a szempontból nem más, mint a *phüszisz*nek az emberi illeszkedésen keresztül való *önteremtése*.

S ehhez a témához, egy majdan megírandó tájfilozófia témájához ezen a ponton, az illeszkedés magaslati pontján már csak egyetlen további elemet illesztünk hozzá: a táj mint *környék* (Gegend) vagy *világító tisztás* (Lichtung) elemét. Az előbbi téma Heidegger egyik kivételes szépségű – és mélységű – dialógusában bukkan fel, melyet még 1944–1945-ben vetett papírra, de csak 1959-ben látott először napvilágot; a dialógus a *Zur Erörterung der Gelassenheit (Aus einem Feldweggespräch über das Denken)* címet viseli, ami azért különös, mert az az előadás, melynek magyarázatául a dialógus szolgálna, közel tíz esztendővel a dialógus megírása után, 1955 októberében hangzott el szülővárosában, Meßkirchben. Ugyanakkor tagadhatatlan, hogy a két írást igen szoros gondolati szálak kötik egymáshoz.

Jelen összefüggésben nincs mód a dialógus részletes elemzésére; ugyanakkor szeretnénk felhívni a figyelmet egy olyan összefüggésre, mely ezt a dialógust tájfilozófiai szempontból eminens szöveggé teszi. Maga a beszélgetés, mely egy kutató, egy tanár és egy tudós között folyik, légies, szinte éteri tisztaságú, ugyanakkor mélyen földszagú párbeszéd, melyben olyan súlyos kérdésekről esik szó, mint amilyen az ember és a gondolkodás, az igazság, a nyelv, a történelem lényege. A három ember közötti diskurzust egyrészt az jellemzi, hogy beszélgetésüket egészében véve áthatja a misztika; ennek a tudós egy alkalommal kifejezett tanújelét is adja, mikor megemlíti Eckhart mester nevét (Heidegger 1960. 36). E misztikus hangulat egyik folyománya, hogy a dialógusban a fontos terminusok

szinte teljes egészében elveszítik szemantikai csontozatukat, ugyanakkor puha, plasztikus, pépes, szinte amőbaszerű képlékenységre, rugalmasságra tesznek szert, ami igencsak megnehezíti a megértést. Másrészt viszont ez a misztikus hangvétel egyáltalán nem akadályozza annak, hogy a beszélgetés egy szilárd gondolati ívet fusson be; a megbeszélésre kerülő témáknak megvan a maga belső logikája, melyben – igazi heideggeri módon – keveredik egymással a linearitás és a körkörösség. Tájfilozófiai szempontból viszont az a roppant érdekes, hogy a sejtelmes, misztikus hangvétel és szilárd gondolati keret szinte ráfeszül, ráborul egy *topológiai* alapzatra, egy meghatározott *helyszínre*, ahol a beszélgetés folyik. Ennek pedig az a következménye, hogy maga a táj, ahol a beszélgetés folyik, szinte *beemelődik* abba, átitatódik a beszélgetés sejtelmes fogalmiságával; vagy másképpen szólva, maga a dialógus *táji jelleget ölt*, áthatja a környezet sajátos hangulata. Ezekről a táji körülményekről csak annyit tudunk, hogy a beszélgetés valahol egy *dűlőúton* zajlik a három ember között, *távol* minden *emberi lakhelytől*, és *az éj beállta előtt* veszi kezdetét; ám ez a néhány jel is épp elég ahhoz, hogy mintegy az olvasót is e sejtelmes közeg részesévé tegye.

Az alábbiakban pontokba szedve próbáljuk meg kiemelni a dialógus tájfilozófiai szempontból lényeges elemeit.

– Kiindulópontként azt kell leszögezni, hogy a beszélgetés legfőbb, legvégső témája ebben az esetben is a *lét*; csak hogy ez itt egy, a körülményeknek megfelelő módon van kódolva. Vagyis kikerülünk a pusztán emberi létezés hatóköréből, amire a kezdőmondat is utal – a kutató az alábbi szavakkal indítja a beszélgetést: „Legutóbb azt állították Önök, hogy az ember lényegére irányuló kérdés nem az emberre irányuló kérdés” (Heidegger 1960. 31) –, azonban ez az emberen túlmutató *télosz*, másfelől, mégis az emberhez van kötve.

– A lét jelen esetben a *tájon*, a *tájékon* keresztül közli önmagát. Heidegger jelen esetben is legjobb önmagát adja, amennyiben egy olyan szofisztikált szóhasználat áll elő, ami egyrészt már-már szétfeszíti a szokványos nyelvhasználat kereteit, másrészt viszont épp ennek révén tör utat saját mondandója számára. A fonalat ott lehet felvenni, amikor – összhangban a *Ráhagyatkozás* előadásában elhangzottakkal – a gondolkodás többféle módozatát különbözteti meg. A kutató a maga „szimplább” felfogásában ennek hangot is ad: „Legutóbb a gondolkodást a transzcendentál-horizontális megjelenítés [Vorstellen] alakjában képzeljük el magunknak” (ugyanott, 38). Egy másik, ezzel szemben álló gondolkodásmód viszont fogékony marad arra, amit „nyitottság”-nak nevezünk:

KUTATÓ: Mi ez a nyitott mint olyan, ha eltekintünk attól, hogy megjelenítésünk horizontjaként is megjelenhet?

TANÁR: Olyasminek tűnik fel előttem, mint egy *tájék* [Gegend], melynek varázsa révén mindaz, ami őhozzá tartozik, abba tér vissza, amiben nyugszik (ugyanott, 40.).

Tehát először is a tájék szó jelenik meg; ezzel kapcsolatban idéznénk a dialógus angol fordítója, John M. Anderson megjegyzését: „a beszélgetésben Heidegger nem használja a *Lét* szót; azonban, hogy nyomatékosítsa a Lét benső nyitottságát és aktivitását, helyette a *tájék* szót és annak származékait használja” (Heidegger 1969. 27). E megjegyzés alapján is valószínűsíthető, hogy a „táj”, „tájék” terminus a beszélgetésben a Lét fedőneveként szerepel.

Heidegger azonban nem áll itt meg: a „tájék” szót egy régebbi nyelvi változattal cseréli fel, mely a délnémet nyelvjárásokban olykor még ma is használatos: ez pedig a *die Gegnet* terminusa. Bevezetése a következőképp történik:

TUDÓS: Régebbi formájában „Gegnet”-nek hangzik és szabad tágasságot jelent. Nos, kivethető ebből valami annak lényegére nézve, amit tájéknak nevezhetünk? [...]

TANÁR: A Gegnet az elidőző tágasság, amely, mindent egybegyűjtve, feltárul, úgy, hogy benne a nyitott van meg- és fenntartva, s mindent felolvasztva hagy a nyugalomban (Heidegger, 1960. 42).

A „Gegnet” szó igen furcsa nyelvi képződmény. Alaktani szempontból főnév, de lehetetlen nem kihallani belőle az igei természetet (például *regen* – *regnet*). Heidegger ekként kívánja megőrizni benne azt az eredendő *dinamikát*, ami a Lét működésére is jellemző. Ha tehát a lényeg „lényegzik”, a semmi „semmizik”, akkor a táj – mint a Lét megjelenésmódja – „tájzik”.⁵

Mindezt a nyelvi leleményt Heidegger még azzal is megtoldja, hogy a „Gegnet” szót igei alakban is használja: így jön létre a „vergegenen”, ami – a Lét hatványozott dinamikájának értelmében – „el-tájzást” jelent.

Miben látjuk mármost mindennek tájfilozófiai jelentőségét? Legfőképpen abban, hogy e terminusok révén Heidegger közvetlen kapcsolatot létesít Lét és táj között. A dialógus alapján *a Lét a tájon át tűnik fel, a tájon keresztül tájzik, ad hírt önmagáról*. A Lét elevensége, mozgása, dinamikája a tájban manifesztálódik. A Lét immáron nem „a teljességgel transzcendens”, hanem akár érzékiileg is megjeleníthető. Vagyis az a mégoly banálisnak tűnő tevékenység, amit az ember valamely táj elmélyült *szemlélése* során gyakorol, valójában a legmélyebb momentum, amire az ember egyáltalán képes: hogy *ráhangolódik, elmerül a Lét értelmében*. Ennek alapján adja meg a beszélgetés egyik pillanatában a tanár a választ az egész dialógus nyitó problémájára. Így szól: „Ennyiben pedig az ember *lényege nem az emberből nyeri el alakját, hanem abból, amit tájzónak és a tájzó eltájzásának nevezünk, az Önök által vélt történelem a tájzó története alapján megy végbe*” (Heidegger 1960. 57–58). S ezt a lényegi egybetartozást emeli ki a tudós egy másik passzusban: „Az ember lényege nyilvánvalóan azért hagyatkozik arra-ami-tájzik, mert ez a lényeg olyannyira ahhoz tartozik, ami-tájzik, hogy ez az ember-lényeg nélkül nem lényegelhet úgy, ahogyan lényegel” (ugyanott,

⁵ John M. Anderson fordításában: „az-ami-tájzik” (*that-which-regions*).

64). Alapvető hiba lenne ezt az egybetartozást a szubjektum-objektum korreláció új válfájának tekinteni, mert ekkor visszazuhanánk az eltárgyasító gondolkodás szintjére; az ember valójában nem szubjektuma, hanem *küldötte* a Létnek, ennek moccanása az ember révén hajlik vissza saját magára.

– Tájfilozófiai szempontból igen tanulságos az a beszélgetés, melyet a résztvevők – a tájzóra való „rányílás” során – a *horizontról* mondanak. A horizont először perspektivikusan jelenik meg, mint a látóhatárt lezáró vonal, ami, úgymond, minden meg-jeleníthetőt e határvonalon „belül” helyez el. A kutató a maga naiv módján ezt így fejezi ki: „A horizont, ahogyan Ön újfent leírta, a kilátásunkat övező látókör.” A tanár azonban rögtön hozzáteszi: „A horizont túlmegegy a tárgyak kinézetén” (ugyanott, 38). Vagyis a horizontban épp a „túlnani”, a transzcendáló elem a lényeges. Ezt emeli ki később a tanár, amikor azt mondja, hogy „a horizontszerű ily módon egy bennünket övező nyitottság felénk forduló oldala csupán” (ugyanott, 39). A horizontnak ezt a kettős – egyszerre lezáró és megnyitó – mozgását az alábbi beszédrészlet összefoglalja:

TANÁR: Soha nem vagyunk és nem is lehetünk azon kívül, ami-tájzik, amennyiben gondolkodó – vagyis egyúttal transzcendentálisan megjelenítő – lényként mégis csak a transzcendencia horizontjában tartózkodunk. A horizont azonban a megjelenítésünk felé forduló oldala annak, ami-tájzik. Az-ami-tájzik horizontként vesz körül bennünket és mutatkozik meg nekünk.

TUDÓS: Úgy találok, hogy horizontként inkább elrejtőzik.

TANÁR: Természetesen; egyúttal azonban – transzcendentálisan megjelenítőként és a horizontban túllépőként – abban vagyunk, ami-tájzik. Ugyanakkor azonban mégsem vagyunk benne, ameddig be nem bocsáttatjuk magunkat abba, ami-tájzik (ugyanott, 50–51).⁶

Mindennek tájfilozófiai szempontból az a hozadéka, hogy a horizont az előttünk levő tájat nem lezárja, hanem éppenséggel *megnyitja*. A táj ennél fogva lényegszerűen rendelkezik *látenciával*, s e vonás főleg majd Ortega tájesszéiben jut szóhoz. Ahhoz tehát, hogy egy tájat a maga igaz valójában láthassunk, valójában *túl* kell látnunk rajta. A pillantás csak akkor érkezik el igazán ahhoz, amit maga előtt lát, ha mintegy a táj *mögül* jut vissza hozzá. Ily módon a horizont a tájat *par excellence metafizikai* természetű képződménnyé avatja.

– A heideggeri párbeszéd, mint tudjuk, elsősorban azzal foglalkozik, hogy a Lét elgondolásának olyan módját teremtsen meg, mely radikálisan különbözik a Létet eltüntető, azt száműző kalkulatív gondolkodástól. Ennek során kiemelt szerepet kap a *ráhagyatkozás* fogalma, mely eredetét tekintve a középkori né-

⁶ William J. Richardson „különösen értékesnek” nevezi a párbeszédnek a horizont eme kettős természetére vonatkozó fejtegetését, lásd Richardson 1974. 503.

met misztikára nyúlik vissza.⁷ A ráhagyatkozás *a tájként értett Lét* kontextusában is értelmezhető; erre utal a kutató megjegyzése: „A tulajdonképpeni ráhagyatkozás mármost mégis abban áll, hogy az ember a maga lényegében ahhoz tartozik – vagyis arra hagyatkozik –, ami-tájzik” (ugyanott, 63). Ez a gondolkodás azért autentikusan „tájszerű”, mert nem kíván erőszakot tenni azon, hanem türelmesen vár annak megnyílására, feltárulkozására. Ennélfogva a *várákozás* is fontos alkategóriaként jön szóba, ami egyrészt nem egy konkrét dologra, eseményre, személyre való várást jelenti, másrészt nem is tétlen semmittevést, hanem inkább a felkészültség értelmében vett készenlétet, *megérést* valami bekövetkezésére. Ahogyan a tanár fogalmaz: „E várákozás lényege mindamellett a ráhagyatkozás arra-ami-tájzik” (ugyanott, 52). Richardson azt emeli ki, hogy a nem-megjelenítő várákozásnak két oldala van: egyrészt *megszabadít* bennünket a meg-jelenésektől, másrészt pedig *felszabadít* bennünket a Léthez (Richardson 1974. 506). Azt a türelmet, nyugalmat azonban, ami e várákozás során alakul ki, nem nyerjük el egyszer és mindenkorra; ezért szükség van ennek az állapotnak tartós megőrzésére, folytonos fenntartására is. Ezt fejezi ki egy újabb terminus, az *állhatatosság* (*Inständigkeit*), melynek szintén vannak tájfilozófiai relevanciái: John M. Anderson szerint „az állhatatosságban a meditatív gondolkodás azt a követelményt fejezi ki, hogy hűek maradjunk az iránt, ami-tájzik” (Heidegger 1969. 31).

Mindezek a vonások, melyek teljes természetét most korántsem aknáztuk ki, finom erezetét alkotják annak az ontológiai diszpozíciónak, mely eljuttat bennünket a tájhoz mint *léteseményhez*.

– Ennek a léteseménynek fontos összetevője az, ahogyan a *történelem* belesződik a beszélgetés fonalába. A témát először a kutató veti fel, egyúttal azonban el is véti azt:

„Mindeközben valami más világossá számomra: az Én és a tárgy viszonyában valami történeti rejtezik, ami az ember lényegi történelméhez tartozik hozzá.”

Ezt a megjegyzést a tanár azonnal korrigálja:

„Az Ön által sejtett történelem, mint annak történelme, ami-tájzik, csak akkor megy végbe, ha az ember *lényege nem* az emberből nyeri el alakját, hanem abból, amit mi tájzónak (Gegnet) és e tájzó eltájzásának (Vergegnis) nevezünk” (Heidegger 1960. 57–58).

A kutató a történelmet is a szubjektum-objektum korrelációjának értelmében gondolja el, vagyis abban a gondolati alakzatban, ami végleges formáját Heidegger szerint az újkor során nyerte el. Ebben a konstrukcióban a történelem – Dilthey kifejezését használva – „történeti világként” prezentálódik a történeti szubjektum számára. Eközben azonban elsikkad magának a történetinek a Létből

⁷ Érdemes megemlíteni, hogy az eredeti német terminus (*Gelassenheit*) *dejamiento* néven már a 16. század elején felbukkan a kasztíliai koramisztikában az úgynevezett „megvilágosodottak” (*los alumbrados*) mozgalmában.

való lényegeredete, vagyis az, hogy az ember csakis a Lét *küldötteként* történeti lény, hogy történeti mivolta már *azelőtt* élje vetül, hogy történelmet „kezdene csinálni”. Itt a magyarázata annak, hogy a tanár az eredendő történelem fogalmát miért nem az ember „lényegéből” akarja levezetni.

Ha azonban a Lét mint történelem – a szó szoros értelemben vett „léttörténet” – mintegy azon keresztül érvényesül, ami-tájzik, akkor ennek ismét megvan a maga tájfilozófiai hozadéka. Ennek értelmében ugyanis a táj eminensen annak *történetével* válik azonossá. A táj – legyen szó akár a legtisztább értelemben vett természeti tájról – sohasem „van”, hanem mindig is „lett”, de nem a külső fizikai idő, hanem az azt lehetővé tevő egzisztenciális idő alapján. A táj igazán a történelem – a Lét története – révén kezd „tájzani”. Másfelől ez a történelem révén „tájzó” táj messze nem azonos a kultúrtájjal, mint az emberi szubjektivitás által kialakított, átformált, „berendezett” tájjal. Hanem épp fordítva, csakis a Lét „tájzása” teszi lehetővé a kultúrtájat mint olyat.

S a táj ily módon való történetisége visszavezet bennünket egy korábbi témához, a *horizont*, illetve a *látencia* problémájához. A táj ugyanis nemcsak téries értelemben mindig „több-mint-táj”, hanem a temporalitás szempontjából is, sőt, így még inkább az. A táj „*jelenlétősége*”, „*most*”-ja ugyanis közvetlenebbül vezet át annak történetéhez, *múltjához*, mint a horizont a térbeli „túlnanihoz”. Különösen Unamunónál lesz majd nagy jelentősége annak, hogy – mintegy a „most” pillanatnyiségében benne állva (*in-stantia*) – pillantsa meg annak közvetlenül nem látható, de láthatóvá tevő mély múltját, örökkévalóságát.

– A táj látenciája még egy további összefüggésre vet fényt. A mérvadó szavakat a párbeszédben ezúttal a tudós mondja ki: „Ha az igazság lényegét a görög mondás és gondolkodás szerint elrejtetlenségként és feltártsággként [Entbergung] tapasztaljuk, akkor arra emlékszünk vissza, hogy az-ami-tájzik vélhetőleg az igazság elrejtett lényegzője” (ugyanott, 61).

Miről is van itt szó? A szokványos elképzelés szerint nincs természetesebb és magától értetődőbb dolog annál, hogy egy táj „előtt állva” befogadjuk azt, szemléljük annak jelenlétét. Most viszont, ahogy fokozatosan előrehaladunk a táj filozófiai problémáinak feltárásában, odajutunk, hogy a táj *valódi* látása a legnehezebb feladatok egyike. A *szemünk elé táruló táj* valójában *nem látszik*. Valami kétségtelenül látszik belőle – akár azok a róla leváló „képecskék”, melyekről az érzékelés kapesán Démokritosz beszélt –, ám ez nem több a táj felszínénél, héjánál. Mélyértelműen mondja Sartre *Az undorban*, hogy amikor azt mondjuk, „látom a tengert”, akkor valójában nem „a” tengert látjuk, hanem pusztán csak annak nedves bőrét, azt a mozgó felszínt, melyet áramlatok és szelek barázdálnak recésre.⁸ S ha ez a helyzet konkrétan, a „tenger mint táj” esetében, hasonlóképp van a „táj mint olyan” esetében is. Sőt, ha még élesebben akarunk fo-

⁸ „Az *igazi* tenger hideg és fekete, tele van állatokkal; ott nyüzsg a vékony, zöld hártya alatt, amely csak arra való, hogy félrevezesse az embereket. A tündérlányok körülöttem meg-

galmazni, azt mondhatjuk, hogy a „látott táj” nem meg-jeleníti „a” tájat, hanem éppenséggel *elfedi, eltakarja* azt, vagyis a tájat a maga *igaz valójában*. A valódi tájat valósággal elő kell kaparni, *ki kell bányászni* a „látvány-táj”, a pszeudo-táj mélyéről. Ennek jelentőségére mutat rá Unamuno is, amikor szembeállítja egymással a *hiteles*, illetve a turisták számára való *turisztikai* tájat.

– Az igazi, autentikus táj valójában nem más, mint a *Lét tisztása, felfénylése* (Lichtung). Idekapcsolását egy kérdés indokolja, amit a kutató tesz fel: „Azonban hányadán is állunk a közelséggel és távolsággal, melyeken belül a tájzó felfénylik és homályba burkolózik, közeledik és távolodik?” (Heidegger 1960. 68). E képnél maradva azt mondhatjuk, hogy a táj nem más, mint *imbolygó fényjel*, ami a Lét felé *csalja* az embert. A „tájzó” az, amiből valók vagyunk, amiből „szóttettünk” s az ember úgynevezett „lényege” – ha van egyáltalán neki ilyen – csakis efelől fejthető fel.

S most forduljunk a dialógus záróképéhez. A három ember beszélgetésének csúcspontját egyetlen héraikleitoszi szó képezi, mely – a 122. töredékként – egy szál magában, egyedül árválkodik: ez az *ankhibaszié*. Ez a magányos szó úgy hever a papíron, mint egy rovar, melynek szárnyait és lábait mind kitépték már, de még mindig él és vergődik. Nincs semmilyen kontextusa, nem tudjuk, milyen összefüggésben hangzott el. Az elemzések ezért – mivel nem tudtak vele mit kezdeni – nem sokra taksálták, többnyire elhaladtak mellette. Heidegger viszont e csonkolt szóban az egész dialógus summázatát pillantja meg.

Hogyan is fordítható ez az egyetlen szó? A Diels–Kranz-féle gyűjtemény *közeledésként* (Annäherung) adja vissza (Diels–Kranz 1968. 178). A dialógusban először a tudós nyilatkozik, aki azt mondja, hogy általában a „Herangehen” szóval fordítják németre. A probléma ezzel az, hogy a szónak a „közeledés” mellett olyan jelentései is vannak, mint valaminek „nekilátni”, „nekifogni”, sőt valakire „rátamadni”. Vagyis olyan magatartást implikál, mely a legélesebb ellentétben áll a beszélgetés egész szellemével, mely épp a ráhagyatkozás körül forog. S a kutató nem is restelli levonni ezt a következtetést: „A görög szót éppenséggel arra is használhatnánk, hogy világossá tegyük: a természettudományos kutatás valamiféle rátamadás a természetre, mely egyúttal azt szóhoz is juttatja. *Ankhibaszié*, »felé-menetel«. Héraikleitosznak erre a szavára akár kulcsszóként is gondolhatnánk egy, a modern tudomány lényegéről szóló értekezésben” (Heidegger 1960. 71). Majd jönnek a további próbálkozások és végül a feszültséget feloldó megoldás:

TANÁR: De végül is eldöntött dolog, hogy az *ankhibaszié* felé-menetelt jelent?

TUDÓS: Szó szerint lefordítva azt jelenti, hogy „közel-menés” [Nahegehen].

TANÁR: Talán arra is gondolhatunk, hogy „közelbe-menetel” [In-die-Nähe-gehen].

tévesztve gyönyörködnek benne: ők csak a vékony hártáját látják, s ez a hártya Isten létét bizonyítja. De én azt látom, ami alatta van!” (Sartre 2001. 169).

KUTATÓ: Arra az egészen szó szerinti értelemre gondolnak, hogy „magát-közelbe-belebocsáttatás” [In-die-Nähe-hinein-sich-einlassen]?

TANÁR: Nagyjából igen.

TUDÓS: Akkor ez a szó lenne a név – meglehet, a legszebb név – arra, amit találtunk.

TANÁR: Amit, a maga lényegét tekintve, mindamellet még most is keresünk.

TUDÓS: *Ankhibaszié*: „közelbe-menetel”. Most úgy tűnik számomra, hogy a szó inkább neve lehetne a dűlőúton megtett mai sétánknak (ugyanott, 72).

Vagyis egy magányos görög szó fejezné ki a Léthez való leghitelesebb viszonyt, ami nem annak megtámadását, lerohanását jelentené, hanem a Léthez való tiszteletteljes közeledést. Hozzátehetnénk: a Léthez *a tájon át való* tiszteletteljes közeledést.

Közben a dűlőút visszakanyarodott az emberi lakhely közelébe, ám:

TANÁR: bevezetett bennünket az éjszaka mélységébe...

KUTATÓ: mely egyre fenségesebben tündököl...

TUDÓS: és a csillagokat ámulattal tölti el...

TANÁR: merthogy égi távolságaikat egymáshoz közelíti...

KUTATÓ: legalábbis a naiv szemlélő számára, de nem úgy az egzakt kutatónak.

TANÁR: Az emberben lakozó gyermeknek az éj a csillagok varrónője [Näherin] marad.

TUDÓS: Varrat, korc és cérna nélkül illeszt egybe.

KUTATÓ: Az éj a varrónő, mert csakis közelséggel dolgozik.

TUDÓS: Ha egyáltalán dolgozik, és nem inkább pihen...

TANÁR: amennyiben a magasság mélységein ámul el.

TUDÓS: Így akkor az ámulat lenne képes megnyitni az elzártat?

KUTATÓ: A várakozás módja szerint...

TANÁR: ha ez a várakozás ráhagyatkozó...

TUDÓS: és az emberlényeg sajátja marad annak...

TANÁR: ahonnan előhívtunk (ugyanott, 72–73).

Ezek a költői mélységű heideggeri zárósorok – melyekben mintegy az egekbe emeli a beszélgetésben befutott utat a Lét tájszerű természetéről – sarkított el-lentétbe állíthatók az „ég fölötti tájról” szóló platóni úti beszámolóval, mely a *Phaidrosz* elején hangzik el. Szókratészt „a tájak és a fák” semmire sem tudják tanítani, csak az emberek ott, a városban. Heidegger számára viszont a „tájzó” Lét csakis az emberi lakhelytől távol, azon túl sejlik fel. Az „ég fölötti tájon” tett utazást – bár erről Platón kifejezetten nem szól – valamilyen fény hatja át, hiszen az „igazán létező” látványa által keltett megvilágosodásról esik benne szó, Heidegger beszámolóját viszont az éji sötétség uralja, melynek mélykék bársonykárpitján ott villódnak a csillagok. Platón utasait a megszállottság, az el-

ragadtatottság lendülete röpíti ki az ég fölötti tájra, Heidegger társalkodóit pedig a ráhagyatkozó várakozás nyugodtsága, szenvtelensége.

Az autentikus tájat keresvén mindketten az égre vetik tekintetüket. Amit Platón talál ott, az a „színtelen, külső alak nélkül való” létező, melynek kedvéért ő minden e világi, földi tájat elhagy. Heidegger viszont a csillagos égen mint legfőbb tájon az éjt mint varrónőt leli meg, aki láthatatlan öltéseivel nemcsak a csillagokat hozza közel egymáshoz, hanem bennünket is a legfőbb egybeillesztőhöz, a Léthez. Ekként testesítik meg az európai ember tájkeresésének kezdetét és lezárulását.

Utazásunk az „ég fölötti tájtól” az „éji tájig” ezzel befejeződött.

IRODALOM

- Diels, Hermann – Walther Kranz 1968. *Die Fragmente der Vorsokratiker*. Erster Band. Dublin–Zürich, Weidmann Verlag.
- Heidegger, Martin 1960. *Gelassenheit*. Pfullingen, Neske Verlag.
- Heidegger, Martin 1969. *Discourse on Thinking. A translation of Gelassenheit*. Ford. John M. Anderson – E. Hans Freund. Bevez. John M. Anderson. New York, Harper & Row Publishers.
- Heidegger, Martin 1978. Die Frage nach der Technik. In uő: *Vorträge und Aufsätze*. Pfullingen, Neske Verlag.
- Heidegger, Martin 1984. *Grundfragen der Philosophie. Ausgewählte „Probleme“ der „Logik“*. Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann Verlag (*Gesamtausgabe*, Band 45).
- Heidegger, Martin 1989. *Beiträge zur Philosophie. Vom Ereignis*. Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann Verlag (*Gesamtausgabe*, Band 65).
- Heidegger, Martin 1992. *Parmenides*. Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann Verlag (*Gesamtausgabe*, Band 54).
- Heidegger, Martin 1992a. *Platon: Sophistes*. Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann Verlag (*Gesamtausgabe*, Band 19).
- Heidegger, Martin 1999. *Hölderlins Hymnen „Germanien“ und „der Rhein“*. Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann Verlag (*Gesamtausgabe*, Band 39).
- Heidegger, Martin 2001. *Lét és idő*. Ford. Vajda Mihály, Angyalosi Gergely, Bacsó Béla, Kardos András – Orosz István. Budapest, Osiris Kiadó.
- Heidegger, Martin 2003. A φύσις lényegéről és fogalmáról. Arisztotelész: *Fizika* B,1 (1939). Ford. Vajda Károly. In Martin Heidegger *Útjelzők*. Budapest, Osiris Kiadó. 225–306.
- Heidegger, Martin 2004. Kérdés a technika nyomán. Ford. Geréby György. In Tillmann József A. (szerk.): *A későújkor józansága. II. Olvasókönyv a tudományos-technikai világfelf számolás tudatosítása köréből*. Budapest, Göncöl Kiadó. 111–134.
- Heidegger, Martin 2004a. *A metafizika alapfogalmai. Világ – végeesség – magány*. Ford. Aradi László – Olay Csaba. Budapest, Osiris Kiadó.
- Heidegger, Martin 2006. A világkép kora. Ford. Pálfalusi Zsolt. In Marin Heidegger: *Rejtektutak*. Budapest, Osiris Kiadó. 70–103.
- Kierkegaard, Sören 1978. *Vagy-vagy*. Ford. Dani Tivadar. Budapest, Gondolat Kiadó.
- Platón 1999. *A lakoma*. Ford. Telegdi Zsigmond. (*Platón összes művei kommentárokkal*.) Budapest, Atlantisz.

- Pocai, Romano 1996. *Heideggers Theorie der Befindlichkeit. Sein Denken zwischen 1927 und 1933*. Freiburg–München, Karl Alber Verlag.
- Richardson, William J. 1974. *Heidegger. Through Phenomenology to Thought*. The Hague, Martinus Nijhoff.
- Rojcewicz, Richard 2006. *The Gods and Technology. A Reading of Heidegger*. New York, State University of New York Press.
- Sartre, Jean-Paul 2001. *Az undor*. Ford. Réz Pál. In Jean-Paul Sartre: *Az undor. Regények és elbeszélések*. Budapest, Európa Könyvkiadó.
- Simmel, Georg 1990. A táj filozófiája. Ford. Berényi Gábor. In Georg Simmel: *Velence, Firenze, Róma. Művészetelméleti írások*. Budapest, Atlantisz–Medvetánc. 99–110.
- Zimmerman Michael E. 1990. *Heidegger's Confrontation with Modernity. Technology, Politics, Art*. Bloomington, Indiana University Press.